



DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Shoah - Metasprache. Das selbstreferenzielle
Schreiben im Kontext der autobiographischen
Erinnerungsliteratur.

Verfasser

Justyna Substych

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Juni 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 332

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Deutsche Philologie

Betreuerin / Betreuer:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Johann Sonnleitner

Meinen Eltern...

*Meinen deutschen Freunden, die mir die deutsche
Sprache in ihrer schönsten Form vermittelten...*

In memoriam Peter Horst Neumann...

Danksagungen

Zuallererst möchte ich mich bei meinen Eltern und meiner Familie für finanzielle und mentale Unterstützung während der lehrreichen Wander- und Studienjahre bedanken.

Moje szczególne podziękowania dedykuje moim rodzicom, którzy duchowo i finansowo wspierali mnie w czasie moich długoletnich studiów i bez których wszelkie intelektualne przedsięwzięcia straciłyby na znaczeniu.

Für die Sicherung der materiellen Basis während der Niederschrift dieser Arbeit danke ich besonders meiner Schwester Joanna und ihrem Freund Roman Szopiński.

Ideały wymagają materialnej podstawy; za ich zapewnienie w czasie pisanie tej pracy, ale również za każde motywujące słowo dziękuję mojej siostrze Joannie i Romanowi Szopińskiemu.

Witers danke ich Stephen Soehnen für die produktiven Ablenkungsmomente, Motivation und jegliche Unterstützung.

Aus meinem Freudeskreis danke ich Andi, Philipp und Christoph für die Korrektur, Hinweise und wichtige Gespräche. Besonders bedanke ich mich bei Andi für seine zeitliche Flexibilität und Unterstützung.

Mein besonderer Dank gilt Univ.-Prof. Dr. Johannes Sonleitner, der mich als Betreuer immer wieder beim Verfassen dieser Arbeit in meinem Weg bestärkt und unterstützt hat.

Neben meinem Betreuer danke ich Heida und Siegfried Ziegler für die kritische, konstruktive und präzise Durchsicht dieser Diplomarbeit und der einzelnen Kapitel.

Ich möchte mich auch bei Peter Schulze für das immerwährende Interesse und die unermessliche Quelle der Freundlichkeit bedanken.

Aufarbeitung der Vergangenheit als Aufklärung ist wesentlich solche Wendung aufs Subjekt. Verstärkung von dessen Selbstbewußtsein und damit auch von dessen Selbst.

Theodor W. Adorno: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergan

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis.....	1
1. Einleitung	3
1.1. Metaisierung der Shoah	3
1.1.1. Topik.....	4
1.1.2. Das Prinzip der Wiederholung.....	5
1.1.3. Shoah-Nominaldefinition.....	8
1.1.4. Meta-Erinnerung.....	11
1.1.5. Intertextualität.....	12
1.1.6. Sprache der Shoah.....	13
1.1.6.1.Hate speech.....	16
1.1.6.2.Conclusio.....	21
2. Schreiben nach Auschwitz – literaturgeschichtlicher Hintergrund der Metareflexion.....	23
2.1. Adornos These ›nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch‹ als Reaktion auf die Misere der Nachkriegszeit	23
2.1.1. Reaktionen auf das Adornsche „Schreibverbot“.....	34
2.1.2. „Literature of Exhaustion“.....	44
3. Autobiographik der Shoah.....	47
3.1. Intime Texte der Shoah als Dokumentation und metamnemonische Literatur, sowie ihre Undefinierbarkeit im Rahmen der Theorie des Autobiographischen.....	47
4. Jean Améry Jenseits von Schuld und Sühne.....	55
4.1. Das Onomastikon der bedeutenden Kraftausdrücke der Shoah im Kontext der essayistischen Autobiographie J. Amérys.....	62
4.1.1. ›selbst‹.....	63
4.1.2. ›Heimat‹.....	70
4.1.3. ›Grenze‹.....	72
4.1.4. ›Tod‹.....	74

4.2. Das metaisierende Verfahren der Intertextualität bei J. Améry.....	75
4.2.1. Philosophie.....	77
4.2.1.1. Theodor W. Adorno.....	77
4.2.1.2. G. F. Hegel.....	77
4.2.1.3. F. Nietzsche.....	78
4.2.1.4. A. Schopenhauer.....	79
4.2.1.5. E. Bloch.....	79
4.2.1.6. M. Heidegger.....	79
4.2.1.7. H. Arendt.....	80
4.2.1.8. Jean-Paul Sartre.....	80
4.2.1.9. M. Foucault.....	81
4.2.2. Einbeziehung der Literatur.....	81
4.2.2.1. Primo Levi.....	81
4.2.2.2. Nico Rost.....	81
4.2.2.3. Thomas Mann.....	82
5. Ruth Klüger - weiter leben. Eine Jugend (1992).....	84
6. Zusammenfassung.....	90
Literaturverzeichnis.....	91
Lebenslauf.....	95

1. Einleitung

1.1. *Metaisierung der Shoah*

1949 formulierte Theodor W. Adorno den Satz: „... nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben [...]“.¹ Diese in die Form eines Aphorismus, einer ›Reflexion aus dem beschädigten Leben‹² gebrachte Erfahrung, konstatiert als eine Erfahrung intelligiblen Charakters, als eine ›Para-Erfahrung‹³ die Situation des Sprechens nach Auschwitz und über Auschwitz im Zeichen einer Gesellschafts- und Kulturkritik. Das Literarische (am Beispiel der Lyrik) stellt auch für Adorno ein bevorzugtes Feld der kritischen Auseinandersetzung mit dem Zeit-Geist im Kontext der Shoah, als „preferred mode of ethical reflection“⁴, dar, in dem die Ethik mit der Metaisierung (Literarisierung)⁵ Hand in Hand geht. Die Verquickung von kritischer Reflexion in der Literatur, die jeder Ethik zugrunde liegt, mit literarischer Selbstbezüglichkeit, häufig als Sprachkritik zum Ausdruck kommend, steht keineswegs nur unter dem Einfluss der Postmoderne. Dieses Verhältnis charakterisiert auch Adornos Schriften, sowie die zahlreichen literarisch-kritischen und literarischen Reaktionen auf Adornos These und prägt besonders die intime Erinnerungsliteratur der Shoah, als Folge und in Auseinandersetzung mit Adorno. Die autobiographische Literatur der Shoah ist insofern ethisch, als sie kritisch und vor allem selbstkritisch ist. Sie bezieht ihre Ethik nicht nur aus der Kraft der Kritik im Geiste des Fortschritts und der Aufklärung, als der „glänzendste[n] Waffe der Vernunft gegen die Mächte der Finsternis und der Hässlichkeit“⁶, sondern auch in erster Linie aus der Selbstreflexivität, als Urquelle der Kritik. Die kritische Reflexion in der Shoah-Autobiographik betrifft also nicht so sehr die Welt der

¹ Th. W. Adorno, *Kultur und Kritik*, zitiert nach P. Kiedaisch, *Lyrik nach Auschwitz*, Stuttgart 1995, S. 12.

² Diese Formulierung spielt auf Adornos Schrift: „*Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*“ an.

³ J.-F. Lyotard, *Streitgespräche, oder: Sprechen nach „Auschwitz“*, Grafenau/Württ. 1995, S. 14. Das Wort „Erfahrung“ ist ein philosophischer Terminus technicus und wird „im Geiste der Phänomenologie“ verwendet.

⁴ K. Rennhak, *Metaisierung und Ethik: Der postmoderne Roman als *grand récit*?*, in: *Metaisierung in Literatur und anderen Medien. Theoretische Grundlagen – Historische Perspektiven, Metagattungen – Funktionen*. Hg. von Janine Hauthal et.al., Berlin 2007, S. 206.

⁵ Dies ist eine Anspielung auf die Überschrift des Aufsatzes („Metaisierung und Ethik“) von Katharina Rennhak

⁶ Th. Mann, *Der Zauberberg*, Oldenburg 1960, Bd.3, S. 89.

Objekte, die Realität (*Heteroreferenz*), sondern vor allem den Bereich der sprachlichen Algebra, in welchem sich die Elemente innerhalb eines Systems auf sich selbst beziehen (*Selbstreferenz/Autoreferenz*). Häufig jedoch, wie in dem Adornoschen Satz, kommt die Selbstreferenz (Schreiben, Gedicht) gepaart mit der Heteroreferenz (Auschwitz) vor.⁷ Festzuhalten ist, dass Kritik und Selbstreflexion keine disjunkten Mengen sind und dass die kritische, selbstreflexive Haltung am besten in einer literarischen Gattung zum Tragen kommt, die der Autoreferenz Vorzug gewährt und deren Wesen eine Art Selbstbezogenheit, eine Ich-Bezogenheit bildet - d.h. in einem autobiographischen Werk. Das Einziehen der Selbstreflexion, einer Vielzahl von Metaebenen in die Shoah-Autobiographik, soll im Hauptteil dieses Beitrags zur Debatte des ›Schreibens nach Auschwitz‹ zuerst theoretisch und im Weiteren am Beispiel einer Textgruppe, bestehend aus zwei autobiographischen Schriften von Jean Améry und Ruth Klüger, analysiert werden.

1.1.1. Topik

Das in Bezug auf Adornos These und die Autobiographik der Shoah angeführte Verhältnis von Ethik (Kritik) und Selbstbezüglichkeit stellt nur eine Dimension der Metareferenz, nämlich die *kritische Metareferenz* (Wolf) dar, deren Funktion es ist, eine kritische Distanz gegenüber dem Aussageobjekt zu schaffen. Die Literatur des Holocaust weist jedoch viele differenzierte ipsoreflexive Strukturen auf, genauso wie in Analogie dazu die Diskurse über die Vernichtung des jüdischen Volkes verschiedene Bereiche der Kultur betreffen. So umfasst das breite Spektrum der gegenwärtigen Debatten über den Holocaust: Hannah Arendts These von der Banalität des Bösen, die Diskussion über die angemessenen Gedenkort, den Historikerstreit über die Einmaligkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung, den Einfluss der Geschlechterdifferenz auf den Umgang mit dem Holocaust, die „Misogynie“ im Judentum und Adornos Debatte über das Schreiben von Gedichten nach Auschwitz.⁸ Schlussfolgernd gehörten auch Adornos These und die Debatte über das Schreiben nach Auschwitz zu den gängigen Topoi im Kontext der Shoah.

⁷ Vgl. W. Wolf, Metaisierung als transgenerisches und transmediales Phänomen: Ein Systematisierungsversuch metareferenzieller Formen und Begriffe in der Literatur und anderen Medien, in: Metaisierung in Literatur und anderen Medien. Theoretische Grundlagen – Historische Perspektiven, Metagattungen – Funktionen. Hg. von Janine Hauthal et.al., Berlin 2007, S. 31.

⁸ G. Butzer, Topographie und Topik. Zur Bezeichnung von Narration und Argumentation in der autobiographischen Holocaust-Literatur, in: Überleben schreiben: Zur Autobiographik der Shoah. Hg. von Manuela Günter. Unter Mitarb. von Holger Kluge, Würzburg 2002, S. 56.

Der Topos ›Schreiben von Gedichten nach Auschwitz‹ ist sehr komplex, indem er sich auf viele Objekte bezieht, allorts, vielfunktionell einsetzbar ist, allseits betrachtet werden kann und viele Interpretationen zulässt. In seiner ursprünglichen Bedeutung, als ein Begriff aus dem Bereich der Rhetorik und Logik, ist dies ein Argumentationstopos, ein ›Fundort‹ für Beweise und Argumente (lat. *sedes argumentorum*), der als Suchformel bei jeder Debatte über das Schreiben nach Auschwitz der Anfang ist. Adornos Satz ist eine perfekte, rhetorisch und logisch überprüfte Suchformel, welche den argumentativen Fragenkatalog abrufen und gleichzeitig mit dem Inhalt der Shoah füllt. So wird dieser Ort in Form eines Fragenkatalogs: ›quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando‹ in einen prägnanten Wahrheitssatz: ›Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch‹ umgewandelt. Adornos Formel ist überdies „Ausdruck einer negativ-dialektischen Denkbewegung zwischen der Möglichkeit und Unmöglichkeit von Kunst nach Auschwitz“⁹, und da diese These keine Synthese anstrebt, beweist sie bloß den Charakter ihrer Formelhaftigkeit und dass sie damit jede Rede, jeden Diskurs über das Schreiben nach Auschwitz eröffnen kann, diesen jedoch nicht zu Ende führen will. Dieser Ort ist nicht nur ein Bindeglied zwischen Rhetorik und Dialektik, sondern auch ein Erinnerungsort, der zwar „die Fortdauer des res“¹⁰ nicht sichern kann, der die Spurensicherung jedoch reflektiert. Dieser Topos ist infolge dessen auch eine Formel zur Beschwörung der Vergangenheit. Er ist ein Name, der namenlos ist, ein Modell, das die Erfahrung des Sprechens bezeichnet.¹¹ Als eine Shoah-Formel, d.h. als Folge von Worten zur verkürzten Bezeichnung der Situation des Sprechens nach Auschwitz, beschreibt sie nichts, sie regt nur zur Reflexion, zum Beschreiben an und ist in ihrer Vielschichtigkeit der Topos der Reflexion, der Metareflexion im Kontext der Shoah schlechthin.

1.1.2. Das Prinzip der Wiederholung

Das Telos der Shoah-Autobiographik ist die wiederholte Reflexion. Diese tangiert erstens das Bedürfnis, die häufig als Pflicht empfundene Lebensaufgabe, von der erlebten Vergangenheit der KZ-Welt Zeugnis abzulegen, das dunkle Kapitel der Geschichte aus der subjektiven Sicht zu rekapitulieren und die Ereignisse aus dem

⁹ P. Kiedaisch, *Lyrik nach Auschwitz*, Stuttgart 1995, S. 16.

¹⁰ J.-F. Lyotard, *Streitgespräche...*, S. 14.

¹¹ Vgl. J.-F. Lyotard *Streitgespräche...*, S. 14.

Gedächtnis mittels Erinnerung und Reflexion für die Nachwelt zu transkribieren. Die Wiederholung der eigenen Geschichte als Teil der Geschichte der Judenvernichtung ist hier somit nicht die Mutter der Wissenschaften (*repetitio est mater studiorum*), wohl aber die Mutter der Überlieferung. Man erinnert sich, reflektiert immer wieder die Bilder des Vergangenen und gibt sie an spätere Generationen weiter. Zweitens meint die wiederholte Reflexion die Vermengung, das Aneinanderreihen und Verknüpfen von Traditionen, sprachlichen Mustern (*Topoi*) und das Beziehen dieser auf den Holocaust, sowie das Beschreiben des Holocaust. Daraus ergibt sich das Problematische der Shoah-Metareflexion, das auf der Diskrepanz von tradierten Denkmustern und dem singulären Sinn des Geschehenen beruht, auf der Unmöglichkeit der Darstellung, bei gleichzeitiger Verpflichtung zur Erinnerung. Dieses Problem der Repräsentierbarkeit ist vielleicht auch bei Adorno zum Ausgangspunkt der ›Ethik des Undarstellbaren‹ geworden. Die Metareflexion der Shoah-Autobiographik betrifft demnach auch das Problematische der Iteration - der Wiederholung des Singulären - und die Bezüglichkeit der Denk- und Sprachmuster aufeinander. Die Autoreflexion der Shoah-Autobiographik genauso wie die These Adornos lässt sich auf den Begriff der Potenz, als Produkt der mehrfachen, in diesem Fall der ins Unendliche gehenden Multiplikation mit sich selbst, und somit auf die Formel (x^{∞}) bringen, wobei x für die Shoah-Metareflexion steht (*Shoah – Metareflexion[∞]*). Dies ist die Erhebung der Rekursivität der Shoah in die sich verewigende Potenz; die äußerst reflexive Haltung ist der autobiographischen Literatur der Endlösung eigen. Der Prozess der unendlichen Iteration beschreibt die produktive Bezüglichkeit der Shoah-Autobiographik auf Traditionen, auf *Topoi*, als Sprachmuster zum Zwecke der Erinnerung und in mnemotechnischer Funktion, auf andere Texte (Intertextualität) mit thematischer Ähnlichkeit, auf die verwandten autobiographischen Gattungen dieser Zeit im Dienste der Veranschaulichung und insbesondere auf sich selbst. Der Titel des Buches von Aksel Sandemose „En flyktning krysser sitt spor“¹² (Ein Flüchtling kreuzt seine Spur) könnte hier am besten die Begegnung des autobiographischen Ichs und der Shoah-Literatur mit sich selbst illustrieren, in dem in assoziativen Reflexionen und essayistischen Exkursen die Begegnung mit der Vergangenheit selbstreflexiv und sprachlich stattfindet. Das Kreuzen der eigenen Spur, der Spur der

¹² A. Sandemose, *En flyktning krysser sitt spor*, København: Gyldendals 1987

Vergangenheit eines Entkommenen kann nicht anders als Ich-bezogen, autoreflexiv, autothematisch, mit einem Wort ›selbstsüchtig‹ sein. Das Wort ›selbst‹ kommt auch fortwährend in den Autobiographien der Shoah vor und ist demonstrativ für das Prinzip der Potenzierung. Die Ursache der häufigen Verwendung des Wortes könnte neben der Selbstreflexivität mit der religiösen Färbung (Kluge) des Wortes zusammenhängen, wobei sowohl der christliche als auch der alttestamentarische Aspekt seiner Herkunft zu berücksichtigen wäre.

Historisch gesehen ist es offensichtlich, dass gerade auch das religiöse und besonders das sprachliche *Selbst*bewusstsein der Juden als Vorwand für den Ausschluss aus der Gesellschaft und die Endlösung diente. Der Gebrauch des Wortes ›selbst‹ erfolgt in einem breiten Spektrum. Es reicht vom ›Selbsterhaltungstrieb‹ im KZ-Lager, von der ›Selbstanklage‹, die mit den Schuldgefühlen des Überlebenden gegenüber den Toten zusammenhängt, und der ›Selbstentäußerung‹ eines Zeugen vor der Ungeheuerlichkeit der Shoah, über die ›Selbstbestätigung‹, ›Selbstvergewisserung‹, ›Selbstbehauptung‹, das ›Selbstgefühl‹ (alles bezogen auf den Verlust der Identität, nicht selten der sprachlich-kulturellen Identität) und ›Selbstbefreiung‹ im Prozess des Schreibens, bis zum Verlust des Lebenswillens in der ›Selbstaufgabe‹ und letztendlich zum ›Selbstmord‹, den man wörtlich als das Entsagen vor dem Leben und – übertragen, sprachlich – als „Aussageverweigerung“ verstehen kann. Es gibt im Shoah-Diskurs, in der Shoah-Autobiographik viele solche Ausdrücke, die eine hohe Potenz aufweisen, die in ihrer Valenz viele semantische Felder an sich binden und entsprechend häufig in den intimen Texten der Shoah vorkommen. Zu ihnen gehören die Vokabeln, ohne die die autobiographische Literatur des Holocaust nicht zu denken wäre, um deretwillen sie auch eigentlich entsteht und fortgesetzt wird, also Wörter, die das Zentrum der einzelnen Reflexionen mit ihrer gleichzeitigen zentrifugalen Bindekraft bilden, wie z.B. ›Tod‹, ›Erinnerung‹, ›Zeugnis‹, ›Bewältigung‹, insbesondere ›Bewältigung der Vergangenheit‹, ›Hoffnung‹, ›Identität‹, ›Schuld‹, ›Gedächtnis‹, ›Lyrik nach Auschwitz‹... etc. Diese semantischen Felder verdienen dann in den einzelnen Texten eine nähere Betrachtung, denn sie sind die Kraftausdrücke der Shoah, die in unendlich viele Kontexte hineinsprechen und sie besitzen die Kraft, die vielen illokutionären Rollen – um mit J. Austin zu sprechen – ausspielen zu können. Diese Kraft wird in J. Austins Sprechakttheorie ›die Force‹ genannt. Am Beispiel des Adornoschen Satzes soll hier zunächst das Funktionieren der *Force*, welche beim

Verständnis von der Ausdrucksweise der Shoah-Literatur behilflich sein könnte, näher erläutert werden. Ein Wort, eine Äußerung, explizit Adornos Aussage steht in einem Spannungsverhältnis von *Lokution*, *Illokution* und *Perlokution*. Adorno sagt: „... nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch [...]“ (*Lokution*). Durch die Tätigkeit dieser Aussage treten ihre vielen funktionalen Dimensionen zutage (*Illokutionäre Rollen*) und die *Force* ist die Kraft, die verschiedenen Rollen ausspielen zu können. Die diversen Interpretationen dieser These beweisen nur die hohe Valenz der illokutionären Rollen. Die meisten Reaktionen missverstehen den Adornoschen Satz als ein Verdikt, indem sie dieser Äußerung eine Autorität der Urteilskraft (der vernichtenden Urteilskraft) zusprechen (*verdiktive Äußerung*), oder als einen neuen kategorischen Imperativ, ein Diktum, in dem sich eine sprachliche Autorität durchsetzt (*exerzitive Äußerung*). Adornos These kann überdies als eine reaktive Haltung auf das Schicksal der Millionen von ermordeten Juden, und vor allem auf die Situation der Sprache danach in Form einer Reflexion (konduktive Äußerung) verstanden werden, sowie als ein impliziter Verpflichtungsakt (*kommissive Äußerung*), im Sinne: ich übernehme auch die Verantwortung für die Literatur nach Auschwitz, in dem ich mich mit ihr kritisch auseinandersetze, sie moralisiere. Nur die *expositive* Funktion dieser Äußerung scheint vermieden, und der Grund dafür ist ein einseitiges Festlegen der Wendung auf nur eine einzige Sprechaktrolle. Im Gegensatz dazu ist Adornos These in ihrer dialektischen Vorgehensweise offen, sie ist ein Ansatzpunkt der Diskussion über das Schreiben der Gedichte nach Auschwitz, eine These, die möglicherweise (als Provokation) eine Gegenthese erwartet, jedoch in ihrer Vielseitigkeit keine Synthese anstrebt. Da die These Adornos auch per definitionem einen Ausgangspunkt bildet, lässt sie unendlich viele Wiederholungen zu und macht eine Potenzierung möglich. Aber diese Potenzierung ist nicht nur progressiv, sondern auch rückwärtsgewandt; d.h. jede Aussage ist auch die potenzierte Geschichte ihrer Verwendung. Dazu übereinstimmend Wittgensteins Formulierung: „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.“ (Philosophische Untersuchungen §43)

1.1.3. Shoah – Nominaldefinition

Die rückwärtsgewandte Potenzierung (Rekursivität) der Shoah-Selbstreflexion lässt sich am besten am Beispiel ihres Namens und des Metaphorisierungsprozesses

erklären, der diesem Namen zugrunde liegt.¹³ Wie alle Namen, so haben auch die Bezeichnungen für die Massenvernichtung der Juden unter der nationalsozialistischen Herrschaft eine Geschichte ihrer Wiederholbarkeit im Laufe der Zeit. Das Prinzip der Wiederholung im Prozess der Benennung bestimmt jedoch nicht das benannte Ereignis selbst, das auf seine historische Einmaligkeit pocht, sondern die sprachlichen Analogien und Wortstammähnlichkeiten im geschichtlichen Kontext der Judenpogrome. Daneben betrifft das iterative Prinzip eine Namenreferenzialität und damit auch eine hohe Selbstreflexivität, die sich in den zahlreichen Varianten der Bezeichnungen für nur ein Ereignis, zugegeben in vielfacher Gestalt und katastrophalem Ausmaß, kundtut. So wird „[der] von 1941 bis 1945 bürokratisch organisiert[e] und industriell durchgeführt[e] Mord an sechs Millionen europäischen Juden im nationalsozialistischen Machtbereich“¹⁴ mit folgenden Namen versehen: Churban, Shoah, Holocaust, Auschwitz, die Endlösung, die jüdische Katastrophe etc. Diese Namen, mit der kondensierten Energie der zum Stillstand gebrachten Bewegung ihrer Geschichte¹⁵, funktionieren wie Formeln und Kürzel für die Paraphrasen, für das Beschreiben des Holocaust. Für Manuela Günter sind sie wiederum die Chiffren für den „Völkermord“. Indem sie den Begriff der ›Chiffre‹ verwendet, läuft sie einerseits Gefahr, der Sprache der Shoah ein geheimnisvolles Gepräge zu geben und infolgedessen die auch von der antisemitischen Propaganda bezweckte Mystifizierung des Jüdischen zu betreiben, bezeichnet aber andererseits den figurativen Aspekt jeder Sprache, auch den der Sprache zur Shoah. In dem Sinne fasst auch James Edward Young die Etymologie der Begriffe wie ›Shoah‹, ›Churban‹ und ›Holocaust‹ als Impuls zu einem Metaphorisierungsprozess auf und Bezeichnungen dieser Thematik generell als eine Art von „Schlüsselmetaphern, mit deren Hilfe wir Zugang finden zu den Ereignissen [und der Literatur] des Holocaust.“¹⁶ Es handelt sich bei diesen Schlüsselmetaphern um Nomina ante res („die Namen vor den Dingen“), demgemäß um Bezeichnungen, die bereits früher vorkamen, jedoch in anderer Bedeutung als heute. Fernerhin könnte man die Namen der jüdischen Katastrophe in Analogie zu dem von G. Genette eingeführten Begriff des Hypertextes, d.h. eines Textes zweiten Grades, als *Hyperwörter* definieren, die aus früheren Bezeichnungen hervorgegangen sind, von

¹³ Vgl. J. Young, Beschreiben des Holocaust, Frankfurt am Main 1997, S. 142.

¹⁴ M. Günter(Hg.), Überleben schreiben, Würzburg 2002, S. 9.

¹⁵ J. Butler, Haß spricht. Zur Politik des Performativen, Frankfurt am Main 2006, S. 63.

¹⁶ J. Young, Beschreiben des Holocaust..., S. 142.

früheren Namen abgeleitet wurden und die „Sedimentierung und Wiederholung [ihrer] Gebrauchsweisen“¹⁷ zum eigenen Bestandteil machen. J.E. Young verfolgt den Ursprung dieser Namen in die Vergangenheit und geht somit der Sache der Shoah auf den Grund. Die Beschreibung des Holocaust aus der Optik der Namengebung bei Young soll auch hier zusammenfassend und skizzenhaft wiedergegeben werden.

Young klassifiziert zuerst die Namen wie ›Shoah‹, ›Churban‹ und ›Holocaust‹ nach ihrer kulturellen Herkunft. Während sich die Namen ›Shoah‹ und ›Churban‹ auf die jüdische Tradition des Erinnerns an die Toten und an die Katastrophen des jüdischen Volkes berufen, ist das Wort ›Holocaust‹ dem Vokabular der englischen und amerikanischen Kultur entnommen worden. Der hebräische Begriff Churban, der zunächst die jüngste Vernichtung beschrieb und der durch die Bezugnahme auf die historischen Ereignisse der Zerstörung des Ersten und Zweiten Tempels das neueste Ereignis in das geschichtliche Kontinuum der jüdischen Katastrophen einbeziehen sollte, wurde wegen der eindeutig religiösen Konnotation seiner jüdischen Entsprechung durch den Begriff der Shoah ersetzt. Darauf folgte der Prozess der Bekräftigung des ›Shoah‹-Wortes, einhergehend mit dessen Verwendung durch die Autoritäten des Judentums, wie den Dichter Saul Tschernichowski („1942 auf einer Konferenz hebräisch schreibender Schriftsteller und Dichter unter dem Dach der Jewish Agency in Jerusalem“¹⁸), einen Rat von vierhundert Rabbinern (1942) und den Historiker Benzion Dinur (1943).¹⁹ Wenn auch „in dem Begriff *Shoah* durchaus auch die deuteronomischen Vorstellungen von göttlicher Vergeltung und göttlichem Urteil enthalten [sind], neigen die Historiker, die Schriftsteller und sogar die Theologen in Israel dazu, sich eher auf die Wurzeln des Begriffs zu berufen und ihn im Sinne von Verzweiflung und metaphysischem Zweifel zu interpretieren, als ihn auf seine stärker religiösen Konnotationen von Sünde und Bestrafung zurückzuführen.“²⁰ Die Verwendung des englischen Wortes *Holocaust* begann erst zwischen 1957 und 1959 zur Bezeichnung des Mordes an den europäischen Juden²¹, aber auch dieses Wort ist wegen seiner eliminierenden religiösen Prägung, wegen

¹⁷ J. Butler, Haß spricht..., S. 63.

¹⁸ J. Young, Beschreiben des Holocaust..., S. 143.

¹⁹ Vgl. J. Young, Beschreiben des Holocaust..., S. 143.

²⁰ J. Young, Beschreiben des Holocaust..., S. 144.

²¹ Vgl. J. Young, Beschreiben..., S. 145.

„der im Wort *Holocaust* mitschwingenden urchristlichen Idee eines jüdischen Martyriums“²² abgelehnt worden.

Demgemäß bedient sich diese Arbeit in ihrem Titel des aus der Sicht der jüdischen Tradition am ehesten angemessenen Begriffs der ›Shoah‹ und bleibt dem spezifisch jüdischen Verständnis dieser Periode samt ihren Benennungen verpflichtet. Die Wiederholung der Namen für die Massaker an den europäischen Juden ist nicht nur ein rückwärtsgewandter Prozess, sondern auch eine in die Zukunft gerichtete Wechselbeziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart im Prozess der Erinnerung.

1.1.4. Meta-Erinnerung

In den autobiographischen Werken der Shoah ist die Erinnerung vielfunktionell. Erstens dient sie der Memorialisierung von Verstorbenen, der Stiftung des Andenkens an die Opfer des Holocaust zum Zwecke des Bezeugens. In diesem Sinne bezeichnet sie das Wiederhervorheben von Bewusstseinsinhalten durch das Gedächtnis, die die KZ-Wirklichkeit rekonstruieren. Im derart dokumentierenden Erinnerungsprozess ist der Autor eines autobiographischen Textes um Objektivität, Mimesis der Darstellung und Genauigkeit bemüht, indem er u.a. seine persönlichen Erinnerungen an den historischen Fakten orientiert und die einzelnen Lebensereignisse nach Möglichkeit mit zeitlichen Angaben versieht. Dabei tritt häufig die eigene Person hinter die Biographien von signifikanten Bezugspersonen, deren Geschichten ausführlich rekapituliert werden.²³ Zweitens ist die Erinnerung für die Überlebenden des Holocausts ein Mittel der Selbstvergewisserung, und die Materialität der Zeichen von niedergeschriebenen Autobiographien wird dabei oft zum Beweis dafür, dass man am Leben geblieben ist, im Sinne von: ich erinnere mich, also bin ich. Auf diese Art und Weise wird der autobiographische Text zu einem Begegnungsort des Autors mit sich selbst, zum Dialog zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart, zwischen dem Erinnerten und dem Erinnernden. In diesem Dialog finden der Prozess der Konstruktion und die Revision von Selbstbildern statt, d.h. der Prozess des Bewusstwerdens der eigenen Identität, im

²² Ebd. S. 145.

²³ Vgl. B. Neumann, Der metamnemische Roman: Formen und Funktionen der Metaerinnerung am Beispiel von Michael Ondaatjes *Running in the Family*, in: Metaisierung in Literatur und anderen Medien. Theoretische Grundlagen – Historische Perspektiven, Metagattungen – Funktionen. Hg. von Janine Hauthal, Julijana Nadj et.al., Berlin 2007, S. 316.

Lichte des Vergangenen. Dies ist die identitätsstiftende Funktion der Erinnerung, die auch die biographische Kontinuität im Text erzeugt. Drittens ist die Erinnerung der Ort der Selbstbezogenheit, und bezeichnet „die Reflexion und Problematisierung [der] mnemonischen Vergegenwärtigungsprozesse.“²⁴ Die selbstreflexive Thematisierung des Erinnerungsprozesses ist charakteristisch für die Shoah-Autobiographik. Vielfach werden von den Autoren „die Besonderheiten von Erinnerungen, wie etwa deren Konstruktcharakter, Selektivität und Gegenwartsgebundenheit [bloßgelegt].“²⁵ Die Metaisierung erfolgt schließlich in Relation zu kulturellen Erinnerungsformen und -praxen sowie durch ein dichtes Geflecht von intertextuellen und intermedialen Verweisen.²⁶

1.1.5. Intertextualität

Intertextualität markiert deutlich die autobiographischen Texte der Shoah und ist ein Bestandteil ihrer selbstreflexiven Haltung. Sie umfasst alle von G. Genette unterschiedenen Typen von Transtextualität wie: Paratextualität, Metatextualität, Architextualität etc. So wird einer Selbstbeschreibung mehrmals ein Motto vorangestellt oder ein den Grund des Schreibens angebendes Vorwort bzw. Nachwort beigeordnet. Darüber hinaus verfügt ein Shoah-Text über ein dichtes Netz von werkexternen Referenzen, welches den Text in ein geschichtliches und ein literarisches Kontinuum einbezieht. Somit tritt ein autobiographischer Text in den Dialog mit dem literarischen Kanon und dem Leser als Rezipienten von früheren, vorangegangenen Texten. „Autobiographien antworten also auf Gattungstraditionen, reflektieren aber auch ihre Prägung durch diverse Diskurssysteme, wie etwa die der Theologie, der Wissenschaft, der Literatur“²⁷. Dies ist nur eine Funktion der Intertextualität. Eine andere im Kontext der Shoah wäre die Bekräftigung des Erzählten mittels intertextueller Verweise. Das heißt: Parallel zum Zurücktreten des erzählenden Subjekts zugunsten der erzählten Geschichte wird häufig der intertextuelle Verweis zum herrschenden Prinzip im autobiographischen Werk des Holocaust erwähnt, als Testifikation des subjektiv Erlebten. Durch das Zitat, die Analogie, den Verweis auf andere autobiographische Texte dieser Periode und durch

²⁴ B. Neumann, *Der metamnemonische Roman...*, S. 303.

²⁵ B. Neumann, *Der metamnemonische Roman...*, S. 306.

²⁶ Vgl. B. Neumann, S. 310.

²⁷ M. Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, Stuttgart 2000, S. 58.

andere intertextuelle Verfahren wird die Wahrscheinlichkeit des Erzählten, d.h. der Status des Textes als Testimonium, erhöht. So soll ein autobiographischer Shoah-Text Folgendes aussagen: Diese Geschichte ist wahr, weil es dafür Beweise gibt mittels intertextueller Verweise. Zwar stellt eine Selbstbeschreibung eine subjektiv perspektivierte Sicht der persönlichen Geschichte dar, sie ist aber kein Produkt der Phantasie eines einzelnen Individuums, das sich vielleicht als ein Märtyrer der Geschichte stilisieren möchte. Vielmehr wird die gleiche allgemeine Geschichte aus verschiedenen Blickwinkeln erzählt; jeder Überlebender der Shoah hat seine eigene Geschichte, welche die eine Geschichte des Mordes an den europäischen Juden ist. Somit dient ein intertextueller Verweis der Steigerung der Wahrhaftigkeit des Erzählten, was häufig zur selbstreflexiven Problematisierung von Wahrheit und Lüge in den Shoah-Selbstbeschreibungen führt. Auch intermediale Verweise kommen in der Shoah-Autobiographik nicht zu kurz, sei es dass man an die Verstorbenen im Medium der Fotografie erinnert oder von den Bildern und den Museen der Shoah erzählt. Obwohl die Intermedialität in den Texten der Shoah sehr präsent ist, so gilt das Augenmerk hier diesen Phänomenen, die auf andere Texte, Wörter der Wörter und Sprache im Allgemeinen rekurren.

1.1.6. Sprache der Shoah

Die autobiographischen Texte der Shoah reflektieren implizit oder explizit Sprache und ihre Niederschrift. Dabei geht die Problematisierung des Sprachlichen konform mit der ›Ethik des Undarstellbaren‹ in Adornoschen Satz. Die „fundamentale Problematik liegt in der Nicht-Übersetzbarkeit des schier Optischen in jegliche Sprache und zugleich der unerlässlichen Notwendigkeit eben dieses Übersetzungsaktes“.²⁸ Die Autoren der Holocaustliteratur erkennen die Unzulänglichkeit der Sprache, das Erlebte in Worten wiederzugeben – bei gleichzeitigem Mitteilungsbedürfnis. Die Sprache erweist sich also als inadäquat und dennoch unverzichtbar.²⁹ So gleicht der Prozess des Schreibens einem ›Krieg der Wörter‹³⁰, der hier den Versuch meint, „zugleich mit der und gegen die Sprache zu

²⁸ J. Améry, *Lefeu oder der Abbruch*, Stuttgart 1974, S. 35.

²⁹ Vgl. M. Körte, *Der Krieg der Wörter. Der autobiographische Text als künstliches Gedächtnis*, in: *Shoah. Formen der Erinnerung. Geschichte, Philosophie, Literatur, Kunst*. Hg. von Nicolas Berg, Jess Jochimsen und Bernd Stiegler, München 1996, S. 201.

³⁰ Ebd. S. 201.

schreiben“³¹. Einerseits soll die „Ursache dieser Diskrepanz zwischen dem eigenen Ausdruckswillen und dem Umsetzungsvermögen der Sprache [in den] überhöhte[n] Forderungen der Autoren [liegen], die keine Rücksicht mehr auf die nur beschränkte Leistungsfähigkeit der Sprache nehmen“.³² Andererseits wird diese Kluft immer wieder auf den metaphorischen Charakter der Sprache zurückgeführt. So versuchen gewisse Kritiker des figurativen Sprechens in Bezug auf die Ereignisse der Shoah, „den Holocaust ohne Zuhilfenahme der Metapher zu erkennen“³³. In ihrer negativen Beleuchtung stellt die Metapher ein sprachliches Mittel dar, das mit der Übermittlung sachlicher Information nicht kompatibel ist, Ereignisse zu analogisieren scheint, von den Fakten ablenkt und diese auch vertreibt, sowie oft mit der ›Lüge‹ gleichzusetzen ist.³⁴ Diese Kritik des metaphorischen Sprechens wird von J. E. Young abgelehnt mit folgendem Argument:

Auschwitz aus jeglicher Metaphorik zu verbannen hieße im Grunde, es gänzlich aus der Sprache zu verbannen. Die Opfer haben Auschwitz vermittelt durch Metaphern erfahren und verstanden und in Metaphern darauf reagiert. Die Schreiber von Auschwitz haben Auschwitz mit Hilfe von Metaphern geordnet, ausgedrückt und interpretiert: und auch die Wissenschaftler und Dichter der nächsten Generation erinnern und kommentieren Auschwitz heute vermittelt durch Metaphern und unterlegen ihm auf diese Weise historische Bedeutung. Wollte man die Metaphorisierung von Auschwitz verbieten, so hieße dies bei nüchterner Betrachtung nichts anderes, als die Ereignisse gänzlich jenseits von Sprache und Bedeutung anzusiedeln.³⁵

Des Weiteren erwähnt Young zur Beglaubigung seiner Argumentation Tadeusz Borowskis Buch *U nas w Auschwitzu* (*Auschwitz, Our Home; Bei uns in Auschwitz*), in welchem die Metaphorik des Sprechens der Welt der Lager entstammt und somit sowohl auf die Sprache, als auch durch die Einmaligkeit dieser Sprache auf eine Wirklichkeit (Auschwitz) verweist. Tadeusz Borowskis Metaphorisierung des Holocaust sollte man jedoch eher als einen Grenzfall der Befangenheit der Metapher

³¹ Ebd. S. 201.

³² S. Schwab, *Autobiographik und Lebenserfahrung. Versuch einer Typologie deutschsprachiger autobiographischer Schriften zwischen 1965 und 1975*, Würzburg 1981, S. 220-221.

³³ J. Young, *Beschreiben...*, S. 149.

³⁴ Vgl. J. Young, S. 150-151.

³⁵ Ebd. S. 152-153.

in ihrer realen Bedeutung ansehen und den unbehinderten Übergang des Metaphorischen in das Wirkliche als das gelebte Leben des Autors, der „gefangen in den Bildern, die ihn beherrschten“³⁶, 1951 Selbstmord beging. „Er tat es mit Gas“³⁷, was Young „als Fortsetzung der Lagersymbolik“³⁸ deutet. In dem erwähnten Fall Borowskis konnte die Sprache annähernd als ein Medium der Vermittlung zwischen dem Ich und der Welt fungieren, in den übrigen Fällen ist die Sprache jedoch meistens sich selbst verpflichtet. Hier ist die Verselbstständigung der Sprache gemeint, die sich von dem Aussagesubjekt zu lösen beginnt. Die Sprache in der materialisierten und strukturierten Form eines Textes lebt oft ein eigenes Leben und wird dem Erzählenden fremd. Nach dem Motto ›panta rhei‹ beschreibt auch Améry die Zeilen, die aus seiner Feder geflossen, als ein Textfluss, in den man unverändert nicht das zweite Mal steigt:

Die Sprache, der ich mich für einmal hier überließ, die sich meinen Händen entwand und mehr wurde als Ausdrucksmittel vorgefasster Gedanken, sprengte nach allen Richtungen mein Exposé. Schon während ich die ersten Zeilen hinschrieb, ergab sich etwas für mich Neues und Unerhörtes: ich wurde gewahr, wie ich von der Sprache mich tragen und treiben ließ. Sie führte aus unbekannten, nie von mir erforschten Tiefen Assoziationen herbei, lautliche und bildliche, die ihrerseits wieder neue Gedanken- und Vorstellungsketten gebaren.³⁹

Die Sprachautonomie wird bei Améry als produktiv gedeutet und illustriert die Potenzierung. Anders verhält es sich mit den übrigen autobiographischen Texten der Shoah, die der Verselbstständigung der Sprache eher mit Skepsis begegnen, weil diese sich kontraproduktiv auf den Schreibprozess auswirkt und sogar zum Verstummen führen kann. Demgemäß gibt es auch Theorien, die das Schweigen als die einzig gültige Sprache über Shoah betrachten, und Thesen, wie z.B. die von Adorno, die das Schreiben über Shoah einschränken und fokussieren. Der Verzicht auf den Gebrauch der Sprache bzw. der figurativen Rede in den Texten der Shoah hat – wie erwähnt – mit der Unmöglichkeit der Darstellung von Erlebtem zu tun, muss

³⁶ J. Young, Beschreiben..., S. 173.

³⁷ Ebd. S. 173.

³⁸ Ebd. S. 173.

³⁹ J. Améry, Lefeu..., S. 179.

aber auch gleichzeitig als Folge der literaturgeschichtlichen Prozesse gesehen werden. Bevor jedoch auf größere geschichtliche Zusammenhänge der sprachlichen Metareflexion eingegangen wird, soll hier noch ein Aspekt der Sprache der Shoah erwähnt werden, nämlich ›hate speech‹⁴⁰ zusammenhängend mit dem ›jüdischen Selbsthass‹.

1.1.6.1. Hate speech

Die Sprache der Shoah ist nicht nur vom Tod, sondern auch in ihrem Bedürfnis nach der Verarbeitung des Vergangenen und ihrer Selbstreflexivität von einer Art Hass-Rede und dem ›jüdischen Selbsthass‹⁴¹ geprägt. Der Terminus ›hate speech‹ geht auf den Titel des Buches von Judith Butler zurück (*Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. 1997). Von Austins Theorie des Performativen ausgehend untersucht Butler den politischen Bereich des Sprechens auf jede Art verletzender Rede hin, sowie das Wesen der letzteren und ihren Niederschlag in der Sprache der Jurisprudenz. ›Hate speech‹ bezeichnet im Amerikanischen jede verletzende Rede, wie Beleidigung, Drohung, Schimpfnamen, und obwohl der Begriff ›hate speech‹ dem Amerikanischen entstammt und Judith Butler die Praktiken der verletzenden Rede lediglich in der amerikanischen Gesellschaft und Politik verfolgt, so ist es offensichtlich, dass ›hate speech‹ die negative Seite des Menschlichen darstellt und somit die Menschen im Allgemeinen, aber auch im Besonderen jede Gesellschaft betrifft, in der das diplomatische Sprechen in den politischen Machtkämpfen allzu leicht zu ›hate speech‹ entartet.

Dieser negative Aspekt des alltäglichen Sprechens, aber vor allem auch der politischen Rhetorik, charakterisiert die deutschnationalistische Propaganda und die barbarischen Sprechpraktiken der Nazideutschen gegenüber den Juden, die ›hate speech‹ auch letztendlich am eigenen Leibe erfahren mussten. Es scheint somit notwendig, im Kontext des autobiographischen Schreibens von Überlebenden des Holocaust und des Schreibens nach Auschwitz, von ›hate speech‹ zu sprechen, als von einer Rede, die Handlungsmacht besitzt nämlich mit Worten zu verwunden. In den Redewendungen wie ›Sprache verletzt‹ oder ›Worte verwunden‹, die für viele Juden, politische Gegner usw. während der faschistischen Herrschaft von Adolf

⁴⁰ Die Formulierung rekurriert auf den Titel des Buches von Judith Butler *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*.

⁴¹ Der Ausdruck wurde dem Text *Jüdischer Selbsthass* von Sander L. Gilman entnommen.

Hitler auch das wortwörtliche Ausmaß an Wirklichem erreichen, verknüpft sich ein sprachliches und ein physisches Wortfeld.⁴² Dies hängt auch damit zusammen - so Butler -, dass es „für das Problem der sprachlichen Verletzung keine spezifische Sprache [gibt], so daß diese sozusagen gezwungen ist, ihr Vokabular der körperlichen Verletzung zu entlehnen. [...] Andererseits deutet die Tatsache, daß bei nahezu jeder Beschreibung sprachlicher Verletzungen auf körperliche Metaphern zurückgegriffen wird, auf eine besondere Bedeutung dieser somatischen Dimension für das Verständnis des durch Sprache erzeugten Schmerzes hin. Bestimmte Wörter oder Anredeformen wirken nicht nur als Bedrohungen des körperlichen Wohlbefindens; vielmehr gilt in einem strengeren Sinn, daß der Körper durch die Anredeformen wechselweise erhalten und bedroht wird.“⁴³ Die oben zitierte Passage beschreibt eine Art Psychosomatik der verletzenden Rede, in der „die sprachliche Verletzung wie eine physische Verletzung verfährt.“⁴⁴ Als Beispiel führt Butler hier einige Formen rassistischer Beschimpfung an, die sich auch körperlich auswirken können. Es handelt sich dabei nicht, wie es vielleicht scheinen mag, nur um die den Konnex zwischen Sprache und Körper betreffenden Gleichungen und Vergleiche, die zwar physische Symptome hervorrufen können, die sich aber hauptsächlich auf der sprachlichen Ebene abspielen. Denn die Sprache, die sich des negativen Modus der verletzenden Rede zum Zwecke der Vernichtung eines sprachlichen Gegenübers bedient, kann diesen Zweck auch in Form eines „Außer-Sprache-seins“ und sogar der physischen Auslöschung erreichen. Die Ereignisse in Endingen - einem Ort in Südwestdeutschland – im Jahre 1462 könnten hier als das frühe Beispiel der Umsetzung von ›hate speech‹, die sich gegen eine jüdische Minderheit richtete, in den Mord an deren Mitgliedern gelten. Unter dem Vorwand eines Ritualmordes wurden 1470 einige Juden in Endingen festgenommen und verbrannt. Dies hatte auch die Vertreibung der Juden aus dem gesamten Gebiet um Endingen in den siebziger Jahren des 15. Jahrhunderts zur Folge.⁴⁵ Man sollte an dieser Stelle festhalten, dass die klischeehaften Bilder, die man sich von den Juden machte, sowie ›hate speech‹, die diskriminierende Rede, deren Nährboden das Christentum war, nicht nur in einem Mord endigten, sondern auch noch in Form einer künstlerischen

⁴² Vgl. J. Butler, S. 13.

⁴³ J. Butler, Haß..., S. 14.

⁴⁴ Ebd. S. 14.

⁴⁵ S. L. Gilman, Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden, Frankfurt am Main 1993, S. 73.

Darbietung der Endinger Ereignisse in der Jahr für Jahr stattfindenden Aufführung des Stücks, des *Endinger Judenspiels*, tradiert wurden und mit diesem auch das Judenstereotyp.

Das Judenstereotyp war, wie jedes verallgemeinerndes Urteil, eine Reaktion der in der Mehrheit lebenden, in ihrer christlichen Prägung homogenen Gesellschaft auf die Andersartigkeit einer in der Minderheit lebenden, als fremd empfundenen, jüdischen Gemeinschaft. Die Stereotype betreffen wohl immer eine in der Diaspora lebende konfessionelle oder nationale Minderheit, wie zum Beispiel die jüdische Diaspora in Deutschland, oder auch in Europa. Fremd waren den Europäern die Sitten und Bräuche des Judentums, denen man in einer vom Christentum geprägten Haltung von Intoleranz und Feindseligkeit gegenübertrat. Über den Beitrag des Christentums zum Antisemitismus schreibt Sander L. Gilman: „Die Rhetorik des europäischen Antisemitismus wurzelt in der Kontinuität des christlichen Judenbildes. Das Christentum liefert somit den gesamten Wortschatz für die Bezeichnung der »Andersartigkeit« im westlichen Europa und in Nordamerika, und zwar sowohl in der offenkundig »religiösen« Sprache als auch in der säkularisierten Sprache der modernen Wissenschaft.“⁴⁶ Außer der Religion nennt Gilman einen anderen Aspekt des Judenstereotyps, der zur Entstehung des Antisemitismus beigetragen hat und ein wesentlicher Teil des christlichen Judenbildes ist – die jüdische Sprache. In seinem Buch *Jüdischer Selbsthaß* beschreibt S. L. Gilman, wie im Laufe der Zeit die Sprache der Juden zum degradierenden Merkmal des jüdischen Wesens wurde. Vielleicht hängt die Wahl des Kriteriums der Sprache als eines Ausschlusskriteriums der jüdischen Gemeinschaften aus der westlichen Gesellschaft damit zusammen, dass die Schrift und das Schreiben immer schon „eine wesentliche Rolle [gespielt haben], wenn es darum ging zu definieren, was ein Jude sei – und zwar gegen die vorgeformten Bilder, die von ihnen in ihrer jeweiligen Umwelt existierten.“⁴⁷ Für S. L. Gilman handelt es sich in diesem Zusammenhang um ein „allgemeines Modell für die Äußerung jüdischer Identität in der westlichen Welt“⁴⁸ – ein Modell somit auch für die Entstehung des stereotypen Bildes von der verdorbenen vs. verborgenen Sprache der Juden, und er erläutert dazu folgendes:

⁴⁶ S.L. Gilman, S. 51.

⁴⁷ S. Gilman, *Jüdischer...*, S. 33.

⁴⁸ Ebd. S. 33.

Innerhalb der westlichen Welt trifft das Volk des Buches auf das Volk der Bücher. Die westliche Gesellschaft hat das geschriebene Wort zur heiligen Kuh der Zivilisation und der Kultur erhoben und sie geht davon aus, daß die Anderen an diesem heiligsten öffentlichen Akt: dem Schreiben und, damit eng verbunden, dem Lesen und Deuten nicht teilnehmen - nicht teilnehmen können. Denn sie haben, so der Mythos, keinen Zugang zum inneren Wesen der Sprache und werden dementsprechend behandelt. Sie stehen daher unter dem Zwang, ständig zu beweisen, daß sie sehr wohl in der Lage sind zu verstehen und zu schreiben - und zwar komplexer, wissender, allgemeingültiger und zutreffender als jene, die sie als »sprachlose Juden« behandeln.⁴⁹

Im Lichte dieses Modells kann man ebenfalls das autobiographische Schreiben nach Auschwitz betrachten, nämlich als Äußerung der jüdischen Identität, die trotz der „Erstickungsversuche“ weiter lebt und weiter ihre Inhalte zum Ausdruck bringen will, auch als das Schreiben gegen die von der nationalsozialistischen Propaganda fortgesetzten Vorurteile und Klischees, die immer noch in der Gesellschaft leben, als Zeugnis, sowie als Schreiben gegen das Barbarische in der deutschen Sprache.

Wenn zu Anfang dieser Arbeit von dem Prinzip der Wiederholung die Rede war, dann gilt dieses ebenso für »hate speech« und das Judenstereotyp, als wiederholte Weitergabe von negativen Bildern der Andersartigkeit (auch die Diskriminierung beruht auf der Wiederholung der in der Geschichte verankerten Animositäten), wie für das autobiographische Schreiben der Shoah, das z. B. als Bearbeitung traumatischer Erlebnisse »hate speech« wiederholt, ohne deren Effekte „einfach erneut in gleicher Form durchzuspielen“⁵⁰ und um diese dann auch letztendlich zu widerlegen. Wenn die verletzende Sprache die Bedeutung des sprachlichen Fortlebens und Überlebens erschüttert, so konstruiert die autobiographische Schrift nun ihrerseits die Identität und stellt die Existenz eines Subjekts unter Beweis. Sowohl »hate speech«, als auch die intimen Schriften der Shoah haben vom psychoanalytischen Blickwinkel aus gesehen, also aus der Sicht der Tiefenpsychologie des Unbewussten, mit dem Begriff des »Selbsthasses« zu tun. Der jüdische Selbsthass - so der Titel des Buches von S. L. Gilman - ist zweifellos „eine der seltsamsten Erscheinungen, welche die Gesellschaft hervorbringt.“⁵¹ Der

⁴⁹ Ebd. S. 33-34.

⁵⁰ J. Butler, S. 50.

⁵¹ S. Gilman, S. 11.

Ausdruck ›jüdischer Selbsthass‹ geht auf Theodor Lessing zurück (Der jüdische Selbsthass, Berlin 1930), bezieht sich aber auf deutsche Arbeiten aus der Zeit vor dem ersten Weltkrieg.⁵² Der jüdische Selbsthass ist „eine Art Selbstverleumdung“⁵³ und stellt nach Gilman eine ›double-bind-Situation‹ dar. Zur Erklärung dieses Verhaltens- und Denkmusters nimmt Gilman die Psychologie zu Hilfe: „Double-bind-Situationen entstehen, wenn Menschen gezwungen sind, sich für eine von zwei einander ausschließenden Möglichkeiten zu entscheiden, obwohl beide für sie gleich attraktiv sind; sie geraten dadurch, wie immer sie sich entscheiden, in existenzielle Konflikte.“⁵⁴ Selbsthass betrifft oft Außenseiter und entsteht also in der Wechselwirkung zwischen dem Bedürfnis nach Zugehörigkeit einer kleinen gesellschaftlichen Gruppe zu der Mehrheit einerseits und dem Gefühl der Andersartigkeit, sowie der Identifikation mit der Kultur einer Minderheit andererseits. Dabei ist das Gefühl der Andersartigkeit eine Projektion, die darauf beruht, dass eine Minderheit oder auch die „kulturellen Außenseiter“ das Wahnbild annehmen, welches sich die Gesellschaft von ihnen macht. Diese psychologischen Ausführungen sollen hier keineswegs zu den Schlussfolgerungen führen, dass die Konzentrationslager ein Effekt des jüdischen Selbsthasses waren, denn sie waren ein Produkt des nationalistischen Regimes, einer deformierten und aus den Fugen geratenen Welt. In den Biographien der Überlebenden nach der Shoah ist häufig von Selbsthass die Rede. Für Ruth Klüger zum Beispiel ist der Selbsthass wie „mirror of malicious eyes“⁵⁵, eine Art Spiegel, der den bösen Blick eines Anderen reflektiert. In ihrer Begründung der ›Selbstverleumdung‹ zitiert sie den großen Lyriker Irlands - W. B. Yeats – und erklärt:

Man sieht sich im Spiegel boshafter Augen, und man entgeht dem Bild nicht, denn die Verzerrung fällt zurück auf die eigenen Augen, bis man ihr glaubt und sich selbst für verunstaltet hält. Das hat W. B. Yeats, Irlands größter Lyriker, in Versen geschrieben, und hätte ich die Zeilen über den „mirror of malicious eyes“ nicht erst zehn Jahre später auswendig gelernt, so wäre mir vielleicht wohler gewesen.⁵⁶

⁵² Vgl. S. Gilman, S. 42.

⁵³ Ebd. S. 11.

⁵⁴ Ebd. S. 43.

⁵⁵ R. Klüger, Weiter leben. Eine Jugend, Göttingen 1993, S. 47.

⁵⁶ R. Klüger, weiter..., S. 46-47.

Die Zerrbilder, von denen R. Klüger in ihrem Buch *weiter leben* spricht, haben ihre ideologische Grundlage und Geschichte, beziehen sich aber hauptsächlich auf die ›verborgene Sprache‹ der Juden, die zum pars pro toto für die Juden wurde. Bereits „gegen Mitte des 18. Jahrhunderts war Jiddisch zum Sinnbild für die Verdorbenheit der Juden geworden“⁵⁷, Anfang des 19. Jahrhunderts das Mauscheln. (›Mauscheln‹ beruhte „auf einer vom Standarddeutschen abweichenden Syntax, versetzt mit hebräischen Brocken, auch eine bestimmte Art der Gestik gehört[e] wesentlich dazu.“⁵⁸) Dieses Mauscheln, auch Muscheldeutsch genannt, diente dann den Sprachpuristen in den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts als Kategorie des Ausschließens und der Stigmatisierung der Juden⁵⁹, und kurz darauf der nationalsozialistischen Propaganda als Argument der Politik des Hasses, wovon man sich anhand der Lektüre des von Julius Streicher herausgebrachten *Stürmers* oder des Kinderbuches *Der Giftpilz* - einer Anleitung zum Juden Hass – überzeugen kann. Was der Verbreitung der ›hate speech‹, des Judenstereotyps sowie der Theorien von der ›verborgenen Sprache‹ der Juden folgte, war die Shoah: Die „Juden, die den Holocaust überlebten, hatten die barbarischen Folgen der Inkarnation dieser Vorstellung von der Sprache der Juden im faschistischen Bild des bestialischen, unmenschlichen Juden am eigenen Leib erfahren müssen.“⁶⁰

1.1.6.2. Conclusio

Die Beschäftigung mit der Metaisierung, mit der selbstreflexiven Haltung in der Autobiographik der Shoah inkludiert und intendiert die Reflexion über die Sprache. Zwar gehört die sprachliche Metareflexion zum Bild und zu den Aufgaben jedes Schriftstellers, sie betrifft aber besonders die autobiographischen Werke des Holocaust. Die schreibenden Überlebenden der Shoah setzen sich in ihren Schriften mit vielen sprachbezogenen Themen und Problemen auseinander, wie zum Beispiel mit der Vorstellung von der verborgenen Sprache der Juden in der langen Geschichte des Antisemitismus, die u.a. auch zum Holocaust beigetragen hat, mit ›hate speech‹, mit dem Verhältnis der Überlebenden zu der deutschen Sprache, die sowohl den Opfern als auch den Tätern diente, mit der Adäquatheit der Sprache, die einmaligen

⁵⁷ S. Gilman, S. 78.

⁵⁸ S. Gilman, *Jüdischer...*, S. 95.

⁵⁹ Vgl. S. Gilman, S. 20.

⁶⁰ S. Gilman, *Jüdischer...*, S. 21.

Ereignisse des Holocaust wiederzugeben, somit auch mit dem Bild des sprachlosen Juden des Nachkriegsdeutschlands, mit dem ›Krieg der Wörter‹ - der Möglichkeit und Unmöglichkeit des Schreibens nach Auschwitz. Die Selbstreflexion in der intimen Literatur des Holocaust vereinigt Politik, hier die schriftliche Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und seinen Auswirkungen auf alle gesellschaftlichen Bereiche, sowie seiner Bedeutung für das Schicksal der Juden, der jüdischen Identität und die Literatur, die Sprache, der sie sich bedient und die sie reflektiert. Hier sind wir wieder am Anfang dieser Arbeit angelangt, bei dem Verhältnis von Selbstreflexion/Kritik und Sprache und somit bei Adorno. Im nächsten Schritt soll die These Adornos im literaturgeschichtlichen Kontext beleuchtet werden, sowie ihre Bedeutung für die Autobiographik der Shoah.

2. Schreiben nach Auschwitz – literaturgeschichtlicher Hintergrund der Metareflexion

2.1. Adornos These ›nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch‹ als Reaktion auf die Misere der Nachkriegszeit

Um an den Ausgangspunkt der Arbeit und damit den dafür zentralen Gedanken Adornos zurückzukehren, sollte dieser auch um der Dringlichkeit willen nochmals auszugsweise zitiert werden:

Je totaler die Gesellschaft, um so verdinglichter auch der Geist und um so paradoxer auch sein Beginnen, der Verdinglichung aus eigenem Antrieb sich zu entwinden. Noch das äußerste Bewußtsein vom Verhängnis droht zum Geschwätz zu entarten. Kulturkritik findet sich der letzten Stufe der Dialektik von Kultur und Barbarei gegenüber: nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben. Der absoluten Verdinglichung, die den Fortschritt des Geistes als eines ihrer Elemente voraussetzte und die ihn heute gänzlich aufzusaugen sich anschickt, ist der kritische Geist nicht gewachsen, solange er bei sich bleibt in selbstgenügsamer Kontemplation.⁶¹

Was die hier angeführte Passage aus dem 1949 geschriebenen und 1951 publizierten Essay Adornos *Kulturkritik und Gesellschaft* besagt, ist nichts anderes als die Äußerung einer Notwendigkeit der Selbstreflexion, der Selbstanschauung zum Zwecke der kritischen Auseinandersetzung mit der aufgefundenen Wirklichkeit. Adorno reflektiert in seinem Essay eine negative Wechselbeziehung zwischen dem politischen und kulturellen Bereich des Lebens, zwischen der verdinglichten Gesellschaft und dem Subjekt als Teil der totalen Masse, sowie den nahen Zusammenhang zwischen Kultur und Barbarei, die inmitten aller Tradition und der abendländischen Zivilisation eine dämonische Symbiose eingegangen sind. Diesem negativen Zustand in der Gesellschaft und Kultur, der aus den totalitären Tendenzen herrührt, kann nur der kritische Geist begegnen, der die Negation des Bestehenden nicht scheut und nicht in sich schlummert. Adorno als ein Philosoph der Frankfurter Schule und Sozialforscher verfolgt mit dem scharfen und geübten Blick eines Kritikers die gesellschaftlichen Tendenzen des Totalen, die er als die Fortsetzung des

⁶¹ Th. W. Adorno, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt 1976, S. 30.

faschistischen Erbes ansieht, sowie ihre Auswirkungen auf den Geist und seine Produkte. Da in der verdinglichten Welt der Geist - als das objektive, schöpferische, ursprüngliche Prinzip, mit dem die Existenz und die Beschaffenheit der materiellen Welt erklärt werden - dem Ding selbst unterliegt und in einem Uniformierungsprozess seine Objektivität verliert, in dem Maße wie sich auch die Gesellschaft in den totalen Formen der Verdinglichung steigert, bringt er nur Sinnloses hervor. Seine Produkte entbehren eines bewusst gestalteten, gesellschaftlich nützlichen und subjektiv befriedigenden Inhalts. Dies hat seine Ursache in der negativen, totalen Weiterentwicklung des Lebens, in dem das versklavte Subjekt sich mühsam aus der paradoxen Zwangslage zu befreien sucht, aus eigenen Kräften aber nicht zur Freiheit findet. Angesichts der Verdinglichung der Welt und seiner Konsequenzen auf das Subjekt, des Zerfalls der Identität und der Verdrängung von identitätstiftenden Erinnerungen, des Nicht-erinnern-Wollens an Auschwitz, sieht sich Theodor W. Adorno zu dem bitteren Resümee veranlasst: »nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch«. Der 1949 von Adorno formulierte Satz ist „die Artikulation einer unauflösbaren Spannung: Dichtung nach Auschwitz kann nur Dichtung sein, die im Bewusstsein, im Wissen um Auschwitz geschrieben wird. Millionenfacher Mord aber ist in keinem Gedicht adäquat darstellbar, so dass das Wissen darüber umso niederziehender und trostloser erscheint, als es, in Kunst transformiert, durch jede ästhetische Praxis welcher Art auch immer, relativiert, zurückgedrängt und verharmlost würde.“⁶² Die Kritik, die Adorno übte, war zwar eine allgemeine, d. h. die Gesellschaft und Kultur betreffend, konzentrierte sich aber in erster Linie auf das Gedicht, das die Kultur und Gesellschaft voneinander trennte. Diese Dialektik, „[...] die bürgerliche Trennung von Kultur und Gesellschaft [war für Adorno] eine wesentliche Voraussetzung für das reibungslose Funktionieren der Todesmaschinerie [...], welche die Vernichtung der europäischen Juden ermöglichte.“⁶³ Dass Adorno gerade das Gedicht zum stellvertretenden Kunstwerk nach Auschwitz machte und gerade die lyrische Gattung der kritischen Analyse unterzog, hängt einerseits damit zusammen, dass das Gedicht die bestimmbaren, kunsttheoretischen Konsequenzen infolge Auschwitz nicht zeitigte und eher „die Tendenz zur Enthumanisierung der Gesellschaft, die in der

⁶² H. Korte, Deutschsprachige Lyrik seit 1945, in: Geschichte der deutschen Lyrik, Stuttgart 2004, S. 583.

⁶³ M. Hofmann, Die Shoah in der Literatur der Bundesrepublik, in: Shoah in der deutschsprachigen Literatur Hg. von Norbert Otto Eke et.al. Berlin 2006, S. 65.

Vernichtung des Individuums in Auschwitz drastisch zum Ausdruck kam, perpetuier[te]“⁶⁴, und andererseits mit der Dichte des Individuierten im Gedicht als Weg ins Allgemeine. Genau genommen war Adornos Formulierung auch eine Reaktion auf die Situation der Lyrik in der Nachkriegslandschaft und vor allem auf diejenige Dichtung, die – ähnlich wie der Titel der 1950 erschienen Gedichtsammlung Werner Bergengruens *Die heile Welt* – ein Nachkriegsprogramm im Schilde führte, entsprechend den Begriffen von „Kahlschlag“ und „Null-Stunde“. Da die Dichtung nach Auschwitz keine Konsequenzen von Auschwitz aufwies, versuchte Theodor W. Adorno, „dem Vernichtungsgeschehen, den Opfern, Adäquatheit im Denken zu zollen.“⁶⁵ Nach A. Luther hat „kein anderer Theorieansatz [...] mit solcher Vehemenz und Radikalität in der Theoriebildung auf Auschwitz reagiert, wie es die kritische Theorie getan hat. Auschwitz wurde für die Denker der kritischen Theorie zum Menetekel jeder noch möglichen Philosophie im spätneuzeitlichen Lebensweltzusammenhang, [...]“⁶⁶ Adornos Satz war folglich eine Reaktion auf ein unangemessenes Programm in der Dichtung; daher stieß wiederum auf viele Gegenreaktionen seitens Schreibender und Dichter, die den Satz als eine Herausforderung empfanden, die man, wenn sie nicht akzeptabel erschien, zu widerlegen hatte. Die vorhin zitierte Aussage Adornos ist nicht normativ, obwohl sie häufig so missverstanden worden ist und tatsächlich als programmatische Richtschnur für diejenigen Vertreter der Nachkriegszeit-Kultur diente, die in der verdinglichten Welt den Zugang zum Zeitgeist suchten, indem sie sich von der Welt abwandten und in Verschwiegenheit übten. Und dieses Schweigen über das Geschehene, über die Gräueltaten des Nationalsozialismus, das Hände-Waschen in Unschuld unter Berufung auf die Einbindung in ein hierarchisches System von Befehl und Gehorsam, die mundfaule Abkehr von dem Gewussten und Halbbewussten war ihr erstes Gebot. In diesem Sinne, im Sinne eines Missbrauchs des Adornoschen Satzes, indem man diesen als ein lyrisches Schreibverbot missinterpretierte, ging die These Adornos - nachdem Hannah Arendt mit ihrer Theorie von der „Banalität des Bösen“ und der Heidelberger Philosoph Karl Jaspers mit seiner 1946 erschienen Schrift „Die Schuldfrage“ der Sache der Shoah ihre Stimme liehen, was in der kulturpolitischen Landschaft nach dem zweiten Weltkrieg

⁶⁴ A. Luther, „Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben ist barbarisch...“: zur Möglichkeit von Lyrik nach Auschwitz am Beispiel Paul Celans, Berlin 1987, S. 75.

⁶⁵ Ebd. S. 80.

⁶⁶ A. Luther, „Nach Auschwitz...“, S. 79-80.

mit ihrer Tendenz, das jüngst Vergangenen zu verdrängen, mindestens als unbequem galt - der schweisgsamen Gebärde der Nachkriegsliteratur zur Hand. In dem Wunsch, die Shoah zu verdrängen, zu relativieren und aus dem Gedächtnis zu tilgen, befolgten die Dichter in der von außen auferlegten Demokratie der frühen Nachkriegszeit, um die sie sich auch wenig kümmerten, von wenigen auswärtigen Ausnahmen abgesehen, nur allzu gern das „Adornosche Schreibverbot“, das sie mit den Scheuklappen eines rückwärtsgewandten Traditionalismus als solches auch sehen wollten. Das ging auch mit der allgemein vertretenen Meinung einher, die Untaten des Krieges seien nicht darstellbar. In seinem 1962 erschienenen Essay *Das lyrische Weltbild der Nachkriegsdeutschen* konstatiert Peter Rühmkorf das Verstummen der Nachkriegsgeneration und illustriert es mit der Aussage Wolfgang Borcherts aus dem Jahre 1946, dem Jahr der „Schuldfrage“. Borchert schreibt: „[...] wer denn, ach, wer weiß einen Reim auf das Röcheln einer zerschossenen Lunge, einen Reim auf einen Hinrichtungsschrei, wer kennt das Versmaß, das rhythmische, für eine Vergewaltigung, wer weiß ein Versmaß für das Gebell der Maschinengewehre [...]“.⁶⁷ Es ist offensichtlich, dass das von Adorno formulierte „Schreibverbot“ zu allererst auf die Leiden der Shoah bezogen, aber auch für den Umgang mit den Leiden des Krieges in Anspruch genommen wurde, während sonst die Produktion der Gedichte stark traditionalistischer Art, vor allem der Naturlyrik mit ihren klassizistischen, antiken Versformen, auf vollen Touren lief (um mit der Terminologie des Wirtschaftswunders zu sprechen, das den neuen Anfang in der Politik und Kultur Deutschlands markieren sollte). Trotz der Existenz des realen „Zivilisationsbruchs“ (Dan Diner) bedurfte es in der Literaturgeschichte nach dem zweiten Weltkrieg einer Zäsurkonstruktion, da ein epochaler Schnitt in der Literatur tatsächlich fehlte. Das Datum des Kriegsendes wurde in der Literaturgeschichte zu einer verkürzten Zeiteinheit eines Beginns und als „Stunde Null“ fixiert. In dem Leitwort „Stunde Null“ spiegelt sich auch der maßlose, missbräuchliche Umgang der Literatur und in der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Begriff und dem Gefühl der Zeit wider, die unter dem Gesetz des Tauschs, das als etwas Zeitloses empfunden wird, auch aus der industriellen Produktion letztendlich verschwindet.⁶⁸ Der künstlich gesetzte Anfang in der Literaturgeschichte bediente sich trügerischer Schlagworte („Kahlschlag“, „Stunde Null“), die keineswegs darauf verwiesen, dass

⁶⁷ P. Rühmkorf, *Schachtelhalme*, Hamburg 2001, S. 9.

⁶⁸ Vgl. Th. W. Adorno, *Aufarbeitung der Vergangenheit* (Hörbuch)

der Mord an den europäischen Juden als das wichtigste Geschehen der Nazi-Herrschaft und des Zweiten Weltkriegs verstanden wurde⁶⁹, obwohl diesem das Hauptaugenmerk in Politik und Gesellschaft, sowie in der Kultur, wie auch in der sich erneuernden literarischen Landschaft hätte gelten sollen. Stattdessen betrieb man in der Dichtung die Marginalisierung der Shoah und das Vergessen mithilfe verschiedener Strategien. Zum einen schwieg man sich aus über das Leiden, obwohl „[d]as perennierende Leiden [...] so viel Recht auf Ausdruck [hat] wie der Gemartete zu brüllen;“⁷⁰ In der Dichtung würdigte man die Gemarteten der Shoah keines Wortes und in dem allumfassenden Ästhetizismus fragte man wie Wolfgang Borchert nicht nach einer Ästhetik des Leidens, sondern nach der Möglichkeit der Ästhetisierung des Leidens, die einer Ästhetik des Leidens ganz und gar zuwider laufen kann. In seiner Dissertation zur Möglichkeit von Lyrik nach Auschwitz am Beispiel Paul Celans weist Andreas Luther auf eine dieser Möglichkeiten des Gedichts nach Auschwitz hin und findet diese in der angemessenen Begegnung des Gedichts mit dem menschlichen Leiden. Laut Luther ist „ein Gedicht nicht nur dann einer Ästhetik des Leidens adäquat [...], wenn es unmittelbar Leiden zum Thema macht [...], die Ikonographie des Grauens entwirft [oder] von riesigen Leichenbergen, Folter- und Vernichtungsmaschinerien handelt“⁷¹, sondern wenn es dem objektiven Leiden, das auf dem Subjekt lastet, Ausdruck verleiht.⁷² Das zur Sprache-kommen von Leiden, das der entpersönlichten Welt, der universalen Entfremdung und Selbstentfremdung entgegensteht, scheint in seiner Artikulierbarkeit des Subjektiven und Spontanen Auschwitz gemäß zu sein. Denn im Subjekt kommt die Objektivität des Leidens zur Sprache. Dementsprechend betonte Adorno immer wieder die Bedeutung des Individuellen und Individuierten auf dem Weg ins Allgemeine, auf dem Weg durch das Leiden hindurch zur objektiven Wahrheit:

[...] die Versenkung ins Individuierte erhebt das lyrische Gedicht dadurch zum Allgemeinen, dass es Unentstelltes, Unerfasstes, noch nicht Subsumiertes in die Erscheinung setzt und so geistig etwas vorwegnimmt von einem Zustand, in dem kein schlecht Allgemeines, nämlich zutiefst Partikulares mehr das andere, Menschliche fesselte. Vor rückhaltloser Individuation erhofft sich das lyrische

⁶⁹ Vgl. M. Hofmann, Die Shoah..., S. 63.

⁷⁰ Th. W. Adorno, Negative Dialektik, zitiert nach P. Kiedaisch (Hg.), Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter, Stuttgart 1995, S. 57.

⁷¹ A. Luther, „Nach Auschwitz...“, S. 76.

⁷² Vgl. Th. W. Adorno, Negative Dialektik, zitiert nach A. Luther, Nach Auschwitz..., S. 79.

Gebilde das Allgemeine. Ihr eigentümliches Risiko aber hat Lyrik daran, dass ihr Individuationsprinzip nie die Erzeugung von Verpflichtendem, Authentischem garantiert. [...] Nur der versteht, was das Gedicht sagt, wer in dessen Einsamkeit der Menschheit Stimme vernimmt; ja, noch die Einsamkeit des lyrischen Wortes selber ist von der individualistischen und schließlich atomistischen Gesellschaft vorgezeichnet, so wie umgekehrt seine allgemeine Verbindlichkeit von der Dichte seiner Individuation lebt.⁷³

Man ist an dieser Stelle geneigt, die erwähnte Passage in seiner Kurzformel: »Gedicht als philosophische Sonnenuhr«⁷⁴ zu finden, oder auch in Jean Pauls Formulierung vom Dichter als einer Abbrüviatur der Menschheit. »Im Dichter kommt die Menschheit zur Besinnung und zur Sprache«, sagt Jean Paul, denn im Dichter als Repräsentanten eines geschichtlich philosophischen Zeitmoments drückt sich die unmittelbare Erfahrung der Zeit als spontane, nicht ausgearbeitete Reaktion auf die Wechselbeziehung von Innen und Außen, von Vergangenheit und Vorausdeutung der Zukunft im Augenblick aus. Ein Dichter ermöglicht das Verweilen im Augenblick, der vielleicht nicht nur schön ist, aber wichtiger noch die wahren, spontanen Affekte in sich trägt. Es ist ein Ausschnitt Wahrheit, der uns in einem dichterischen Produkt angeboten wird, „nur die Essenz dessen, was dem Menschen widerfährt.“⁷⁵ In der Definition des Gedichts, als geschichtsphilosophische Sonnenuhr, war auch ein Moment des Wahren, d.h. ein Augenblick der Vermittlung von Objektivität mitgedacht. Am Gedicht, wie an einem Zeitmesser, ließ sich eine allgemeine Tendenz ablesen, aber nur unter der Bedingung, dass auf dieses wie auf einen Messstab das Licht fiel. Es ist nun aber bekannt, dass die Sonne der Vernunft in einer Epoche der Barbarismen, wie z.B. des Stalinismus, des Faschismus und der Totalitarismen, nicht leuchtete. Dies betäubte die Gemüter und gaukelte ihnen Falsches vor. Unter dieser Voraussetzung bot das Gedicht die Möglichkeit der Begegnung mit sich selbst nur in einem vorgegebenen Rahmen nicht aber im Totalen. Die Versenkung ins Individuum geschah nur scheinbar, um es dem Abstrakt-Verdinglichten desto wirksamer zu unterwerfen in Form einer Pseudoindividualisierung.⁷⁶ In der vergesellschafteten und verwalteten Welt, von der

⁷³ Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur*, Frankfurt am Main 1996, S. 50.

⁷⁴ Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur*, S. 60.

⁷⁵ H. Domin, *Wozu Lyrik heute? Lyrik und Gesellschaft*, zitiert nach P. Kiedaisch, S. 87.

⁷⁶ Vgl. Th. W. Adorno im Gespräch mit Max Horkheimer und Eugen Kogon. *Die verwaltete Welt oder die Krise des Individuums*, (Hörbuch)

Adorno als Soziologe und kritischer Philosoph seiner Zeit so gut zu sprechen wußte, war die Individualität zur Ideologie geworden. Um mit den Worten Adornos zu reden, war der Menschentypus, der in die verwaltete Welt kam, vorweg schon in die verwaltete Welt hineingepasst, vorstrukturiert, an Autorität gebunden und den Zug zur Zugehörigkeit aufweisend. Diese verwaltete Welt charakterisierte eine fatale Übereinstimmung, ein fatales Aufeinander-Abgestimmtsein der Objekte und der verwalteten Subjekte. In einer solchen Welt gab es keinen Platz für den individuellen Ausdruck. Somit war auch die allgemeine Objektivität gefährdet, die eigentlich in dem Individuierten des Gedichts Ausdruck hätte finden sollen. In den *Noten zur Literatur* bemerkt Adorno dann auch:

Heute, da die Voraussetzung jenes Begriffs von Lyrik, von dem ich ausgehe, der individuelle Ausdruck, in der Krise des Individuums bis innerste erschüttert scheint, drängt an verschiedensten Stellen der kollektive Unterstrom der Lyrik nach oben, erst als bloßes Ferment des individuellen Ausdrucks selbst, dann aber doch auch vielleicht als Vorwegnahme eines Zustandes, der über bloße Individualität positiv hinausgeht.⁷⁷

Die Wahrheit von der Welt offenbart sich hier nur in der Offenlegung des zersetzenden Elements des Individuellen als Teil einer Ganzheit. Dieses Bewusstsein der Zersetzung ist auch auf die Sprache, den sprachlichen Ausdruck übertragbar, dessen man in der unmittelbaren Nachkriegszeit entbehrte oder der dem Subjekt nicht glückte, weil dieses der Gesellschaft nach dem Munde redete und folgerichtig nur „Eintagsfliegen“ von bloßer Belanglosigkeit produzierte. Die Aufgabe der Produktion von Dichtung oberflächlichster Art fiel in der frühen Nachkriegslandschaft zuerst der Naturlyrik zu. Neben dem Schweigen war nun die Naturlyrik eine andere Spielart der Barbarei geworden, wobei man hier nicht so streng zwischen den Formen des Banalen unterscheiden sollte. Kurz nach dem Krieg fehlte in der Literatur jeder Ansatz zur Auseinandersetzung mit dem gerade überwundenen Faschismus. Spürbar war ein „signifikanter nachhaltiger Kontinuitätsimpuls“⁷⁸, der sich seit 1930 in der Lyrik behauptete. Diese Selbstbehauptung des lyrischen Traditionalismus erschütterte auch die zeitkritischen

⁷⁷ Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur*, S. 59.

⁷⁸ H. Korte, in: *Geschichte der deutschen Lyrik*, S. 582.

Philosophen, unter anderem oder vor allem Theodor W. Adorno, der seiner Verblüffung und Empörung nicht einmal Ausdruck zu verleihen im Stande war, wie es in dem folgenden Abschnitt seines Opus Magnum, der *Negativen Dialektik* (1966) deutlich wird:

Daß es geschehen konnte inmitten aller Tradition der Philosophie, der Kunst und der aufklärenden Wissenschaft, sagt mehr als nur, daß diese, der Geist, es nicht vermochte, die Menschen zu ergreifen und zu verändern. In jenen Sparten selber, im empathischen Anspruch ihrer Autarkie, haust die Unwahrheit. [...] Indem sie sich restaurierte nach dem, was in ihrer Landschaft ohne Widerstand sich zutrug, ist sie gänzlich zu der Ideologie geworden, die sie potenziell war, seitdem sie, in Opposition zur materiellen Existenz, dieser das Licht einzuhauchen sich anmaßte, das die Trennung des Geistes von körperlicher Arbeit ihr vorenthielt. Wer für Erhaltung der radikal schuldigen und schäbigen Kultur plädiert, macht sich zum Helfershelfer, während, wer der Kultur sich verweigert, unmittelbar die Barbarei befördert, als welche die Kultur sich enthüllt.⁷⁹

Adornos Erschütterung betrifft hier natürlich zuerst die Symbiose, die die Alltäglichkeit mit der Barbarei in der deutschen Geschichte eingegangen ist, und dann auch die Kunst nach Auschwitz, die weiter im Geiste des faschistischen Erbes entsteht. Mit Hilfe der Vernunft wird die gegenseitige Annäherung von humanistischer deutscher Bildungstradition und Auschwitz vor Augen geführt und auf die Fortdauer dieser Tradition in der Kunst, in der Lyrik hingewiesen, die ohne Erinnerung an Auschwitz in der neuen Sachlichkeit des Wirtschaftswunders weiter bestehen möchte, den Weg des Mitläufertums und der Barbarei wählend. Das Ergebnis dieser Wahl war eine nicht über das Mittelmaß hinausgehende Kleinkunst, eine Literatur, die von ihrer Dürftigkeit zeugte. Dies wundert auch nicht. Die Landschaft der Nachkriegsjahre wurde von instabilen Talenten besiedelt, die um die Aufrechterhaltung des Kulturscheins bemüht waren. Die Dichter paraphrasierten nur das Elend, die legendäre Misere dieser Zeit. Der aus Dortmund stammende Peter Rühmkorf, der die dichterischen Produktionen der Nachkriegszeit in seinem vorhin bereits erwähnten Essay *Das lyrische Weltbild der Nachkriegsdeutschen* präzise aufs Korn genommen hat, sprach in diesem Zusammenhang vom „Umschreiben von

⁷⁹ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1970, S. 357.

Armutsverhältnissen.“⁸⁰ Die Poesie der Nachkriegszeit war im Soll; sie handelte nicht vom Exitus der Millionen von Juden, sondern war ein Exodus aus der Zeit, aus der Wirklichkeit und der objektiven Wahrheit. Mit der Zersetzung des Subjektiven, der Krise der Identität, flüchtete das transitorische Ich in die Welt der Materialität, der Gegenständlichkeit. „Seine geringen Hoffnungen klammer[te]n sich an Restbestände. Der Wirkungsradius des von der Welt Besitz Ergreifenden [wurde] von der Reichweite seines Armes bestimmt“⁸¹.

Die Verdinglichung der Welt kam der Flucht des Ich entgegen. Nachkriegspoesie hat „einen kollektiven Mangelstatus konsequent in [individuelle] Schreibweise [überführt]“⁸² und versuchte sich im Sinne einer Vergegenständlichung an einer Ortsbestimmung des Menschen, indem sie ihm flüchtige Aufenthaltsorte⁸³ zuwies wie: „Gefangenzelt, Strohsack, Schlafbunker, Bahnhof, Nissenhütte, Baracke, Wartesaal. In diesem Umkreis hob sich auch der Mensch nur als eine transitorische Erscheinung ab, ein Wesen ohne gültigen Grund <unter den schwankenden Füßen> und bar aller philosophischen und weltanschaulichen Immobilien.“⁸⁴ Peter Rühmkorf nennt an dieser Stelle nur einen „Bedichter der situationären Misere“⁸⁵ - den Dichter „einer Poesie des Unpoetischen“⁸⁶, Günter Eich, dessen Gedicht Inventur „folgerichtig die Bilanz von Überbleibseln“⁸⁷ zieht. Es wird aber an einer anderen Stelle in Rühmkorfs Essay ein Bündel Dichter genannt, die die andere Fluchtposition einnehmen, die Flucht ins Grüne, d.h. in die Naturlyrik. Die Naturlyriker sollen mit ihren Produktionen (zumindest dem Titel nach) hier nun kurz und bündig, wie auch lexikonartig à la Wilpert vorgestellt werden, in der Reihenfolge, wie sie auch P. Rühmkorf präsentiert. Seit 1945 fand die Naturlyrik – deren Vorläuferin schon in den dreißiger Jahren auftrat - und damit auch ein allgemein verstandener Traditionalismus eine größere Publikumsresonanz, „und zwar gerade bei denen, die sich unpolitische Haltungen, literarische Rückzugsräume und nicht zuletzt auch Gedichte wünschten, die in konventioneller Formensprache Zuspruchs-, Trost- und Beruhigungsfunktionen hatten.“⁸⁸ „Trost, Zuspruch und [den] Halt am ungetrüb

⁸⁰ P. Rühmkorf, Schachtelhalme, S. 11.

⁸¹ P. Rühmkorf, Schachtelhalme, S. 10.

⁸² P. Rühmkorf, Schachtelhalme, S. 10.

⁸³ Vgl. P. Rühmkorf, Schachtelhalme, S. 10.

⁸⁴ Ebd. S. 10.

⁸⁵ Ebd. S. 11.

⁸⁶ Ebd. S. 11.

⁸⁷ Ebd. S. 10.

⁸⁸ H. Korte, S. 582.

Herkömmlichen“⁸⁹ versprochen die meisten Publikationen jener Zeit bereits vom Titel her: «Das Weinberghaus», «Die Silberdistelklaus» von Friedrich Georg Jünger, einem in Hannover geborenen Dichter von starkem Traditionsbewusstsein; «Alten Mannes Sommer» von Rudolf Alexander Schröder, der Lyrik von strenger Geschlossenheit und zurückhaltender Aussage schrieb; «Abendländische Elegie» von Hans Carossa, der die klassisch-abendländische Tradition des Maßes und der Mitte vertrat; «Venezianisches Credo» von Rudolf Hagelstange, der inmitten der Erschütterungen seiner Zeit nach dem Unvergänglichen sucht und seine strenge Formkunst in den Dienst ethischer Ideale stellt⁹⁰; Oda Schäfers «Irdisches Geleit» - zarte, farbige, melodische Gedichte, die ihre tiefe Naturverbundenheit zeigen⁹¹; «Die Herberge» von Albrecht Goes, dessen Lyrik, in der schwäbisch klassisch-romantischen Tradition in der Nachfolge Mörikes, mit zum Teil volksliedhaft-besinnlichen Grundton, sich „still“ und „rein“ nennen darf⁹²; Anton Schnacks «Mittagswein» - eine Poesie treuester Gefolgschaft; «Hier ist das Wort» von Josef Weinheber, der Gedankenlyrik über zarte elegische oder idyllische Stimmungsbilder aus Landschaft und Kultur Wiens schrieb⁹³; «Verse für Minette» von Georg von der Vring, einem Vertreter der naturnahen und stimmungshaften Liebes- und Naturlyrik; Georg Brittings «Die Begegnung» - eine Naturlyrik liedhafter Art; «Die kühlen Bauernstuben» von Ernst Waldinger, der von J. Weinheber und K. Kraus beeinflusst und in seinen Gedichten aus Amerika stark der niederösterreichischen Landschaft verbunden war⁹⁴; schließlich Elisabeth Langgässers «Der Laubmann und die Rose» - ihre „von W. Lehmann beeinflussten naturmythischen Gedichte künden in ekstatisch-hymnischer Form von den Mysterien und der Erlösungssehnsucht des im Dämonischen verstrickten Menschen“^{95 96}.

Diese von P. Rühmkorf polemisierend erwähnten „Kräutersammler und Botaniseure“⁹⁷, von ihm boshaft auch „Bewisperer von Nüssen und Gräsern“⁹⁸ genannt, waren unisono zur Naturglorifizierung übergegangen. Es zeigte sich darin

⁸⁹ P. Rühmkorf, Schachtelhalme, S. 8.

⁹⁰ Vgl. G. Wilpert, S. 232.

⁹¹ Vgl. G. Wilpert, S. 531.

⁹² Vgl. G. Wilpert, S. 200.

⁹³ Vgl. G. Wilpert, S. 656.

⁹⁴ Vgl. G. Wilpert, S. 645.

⁹⁵ G. Wilpert S. 375.

⁹⁶ Vgl. Rühmkorf S. 8.

⁹⁷ P. Rühmkorf S. 15.

⁹⁸ P. Rühmkorf S. 15.

die totale Tendenz der Industriegesellschaft zur Standardisierung einerseits, die als Stempel der Nachkriegszeit von der Dichtung in der Vervielfältigung (Massenproduktion) getragen wurde, und die Krise des Individuums, das zum individuellen Ausdruck nicht fand, andererseits. So wucherte die Naturlyrik in den Jahren zwischen 1948 und 1950 fort, bis sie „an den Hang, den Knick, zum Rasenstück, zum Beet und Blumentopf [rückgetrieben], [...] immer aussichtsloser ins Bescheidene und Beschnittene [geriet].“⁹⁹ Da sich das Refugium im Grünen gleichzeitig als unbefriedigend und nicht ausreichend erwies, suchte man weiter nach Räumen, die die Leere des Subjekts vergessen helfen ließen. Man suchte dementsprechend auch nach neuen Massensymbolen, weil die, die kurz vorher in der Barbarei gegolten hatten, als verpönt galten. Man vertiefte sich in die weiter zurückliegende Vergangenheit, indem man Fluchtromantik billigster Art betrieb, die sich in der „schwärmerisch rückgewandten Neuzeit [in der] die Millionen verschlingenden Sehnsucht nach der guten alten Zeit mit «altem Cowboy», «alter Linde», «altem Försterhaus», «altem Riverboat» und «alter lieber Weise» [...]“¹⁰⁰ ausdrückte. Diese Sehnsucht fand ihre „Entsprechung, wenn auch auf anderer Stufe - der Marmorstufe - in [der] altgerigen Poesie, standesgemäß vertreten durch: «Alte Krüge», «alte Vasen», «alte Bilder», «alte Schriften», «alte Zeichen».“¹⁰¹ Anziehend war, was alt erschien, und je weiter weg von der Gegenwart, desto attraktiver für das allgemeine Bedürfnis nach Ruhe und Geborgenheit. Die kandierte Romantik liebte Orte exquisiter Einsamkeit, einladender und aufnehmender Landschaften und trostspendenden Altarkadiens. Neben der ästhetischen Flucht in die Natur und den Ausweichversuchen in die Romantik gab es noch eine andere Form des ästhetischen Eskapismus, nämlich eine Artistik des lyrischen Ausdrucks, zu der auch ein poetisches Rilke-Epigonentum zählte, wie es z. B. Werner Bergengruen vertrat, und deren letzter Ausformer und Fürsprecher Gottfried Benn war. Es handelte sich hier um eine absolute Vorstellung von der Kunst, „als eine[r] sinnbildhaft geschlossene[n] Enklave in einem menschlich gar nicht mehr verbindlichen Beziehungsrahmen aus Ableitungswerten, Teilaspekten, Differentialdiagnosen, Funktionserhebungen und Spezialansichten, kurz, «Begriffsschimären».“¹⁰² Diese Art der barbarischen Überwertung aller Werte ermöglichte eine Gleichgültigkeit dem

⁹⁹ P. Rühmkorf S. 13.

¹⁰⁰ P. Rühmkorf S. 20.

¹⁰¹ P. Rühmkorf S. 20.

¹⁰² P. Rühmkorf S. 16.

Faschismus und seinen Auswirkungen gegenüber, sowie ein exorbitantes Künstlertum, das nur vor sich selber die Verantwortung trug, nur vor sich selber bestehen musste, mit einem Wort sich als absolut verstand. „Die Lehre, die [die absolute Kunst] der jungen deutschen Literatur mit auf den Weg gab, hieß: «Ästhetizismus, Isolationismus, Esoterismus - <der Kranichzug der Geistigen über dem Volk>».“¹⁰³ Im Angesicht der reinen Lehre vom reinen Kunstwerk, als ob es der Theorien der Reinheit im Faschismus nicht zur Genüge gegeben hätte, ihrer Loslösung von sozialen Verbindlichkeiten und des Mitläuferwegs im widerstandslosen Ästhetizismus, sah sich Theodor W. Adorno gezwungen, dem Kunstwerk jede Skepsis zu predigen, besonders dort, „wo das Kunstwerk der Geschichtslosigkeit und dem ungebrochenen Vergessen huldigt oder noch unmittelbarer die Ideologie des Glücks im Wirtschaftswunder, für das die ‚tabula rasa‘ der Stunde Null Vorbedingung ist, reproduziert.“¹⁰⁴ Adorno wusste, dass Lyrik nach Auschwitz nur möglich schien unter Negation des Bestehenden, und durch Ideologiekritik, die es in der Lyrik der Nachkriegszeit nicht gab. Aufgrund dieser Erkenntnis äußerte er seinen seitdem berühmt gewordenen Satz: „nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben ist barbarisch“, auf den es – wie schon angedeutet – zahlreiche Reaktionen gab. Im Folgenden soll die Art der Reaktionen auf Adornos These vorgestellt und die Stellungnahme der Autoren selbst zu dem „Verdikt“ skizziert werden.

2.1.1. Reaktionen auf das Adornsche „Schreibverbot“

Es gibt keine These, die nicht nach einer Gegenthese verlangt hätte - um der Synthese willen. Adornos Satz als provozierende Denkanregung erwartete in seiner dialektischen Bewegung Einwände, die zusammen mit der These auf eine Lösung, auf die Überwindung der Traumata des Jahrhunderts durch deren Aufnahme in die kulturellen und literarischen Produktionen der Zeit abzielen würden. Die Reaktionen auf Adornos These ließen zunächst auf sich warten. Da in den fünfziger Jahren eher eine Verdrängung der Shoah vorherrschte, diskutierte man gar nicht, ob es legitim wäre, die Möglichkeit einer Shoah-Literarisierung in Frage zu stellen. Adornos mahnende Aussage wurde somit vorerst ignoriert. Erst als die Bedingungen zur Auseinandersetzung mit Adorno und seiner These günstiger waren, lenkte man vom

¹⁰³ P. Rühmkorf S. 16.

¹⁰⁴ A. Luther, „Nach Auschwitz...“, S. 91.

Kurs des Vergessens ab. Einzelne Reaktionen Ende der fünfziger Jahre machten den Anfang. Man wurde aufmerksam auf die Lyrik der Überlebenden der Shoah, wie zum Beispiel auf die Dichtung von Nelly Sachs (1891 - 1970). In dem Essay *Die Steine der Freiheit* spricht Hans Magnus Enzensberger Ende der fünfziger Jahre von der außerordentlichen Bedeutung der Dichtung von Nelly Sachs für die Rückgewinnung der deutschen Sprache und Lyrik, die infolge der nationalsozialistischen Barbarei verkommen waren. Auch wenn die Dichtung der Nelly Sachs hier einer Instrumentalisierung unterliegt, so arbeitet H. M. Enzensberger auf der anderen Seite doch heraus, dass ein dichterisches Sprechen über Auschwitz nicht nur möglich, sondern auch notwendig ist:

Wenn wir weiter leben wollen, muß dieser Satz [Adornos] widerlegt werden. Wenige vermögen es. Zu ihnen gehört Nelly Sachs. Ihrer Sprache wohnt etwas Rettendes inne. Indem sie spricht, gibt sie uns selber zurück, Satz um Satz, was wir zu verlieren drohten: Sprache. Ihr Werk enthält kein einziges Wort des Hasses. Den Henkern und allem, was uns zu ihren Mitwissern und Helfershelfern macht, wird nicht verziehen und nicht gedroht. Ihnen gilt kein Fluch und keine Rache. Es gibt keine Sprache für sie. Die Gedichte sprechen von dem, was Menschengesicht hat: von den Opfern. Das macht ihre rätselhafte Reinheit aus. Das macht sie unangreifbar.¹⁰⁵

Das Fortschreiben der Lyrik, der Literatur in der deutschen Sprache über die Opfer „deutscher“ Untaten ist die Bedingung zur weiteren Existenz. Die von Enzensberger gepriesene Nelly Sachs schreibt fort über die Opfer des Holocaust, ohne dabei dem Gefühl des Hasses zu verfallen. Sie schreibt zudem in der deutschen Sprache und nicht z.B. in der Sprache des schwedischen Exils. Aus der Position einer Überlebenden macht sie, indem sie sich für die deutsche Sprache entscheidet, das dichterische Sprechen nach Auschwitz möglich. Enzensberger meint an dieser Stelle, dass „[d]ie Erlösung der Sprache aus ihrer Verzauberung [...] bei denen [steht], die *In den Wohnungen des Todes* waren.“¹⁰⁶ Damit trotz er dem Adornoschen Satz. Adornos These wird hier auf ihre Richtigkeit geprüft; obwohl Enzensberger für eine Widerlegung der Formel von der Unmöglichkeit des Schreibens nach Auschwitz plädiert, stimmt er im Wesentlichen mit Adorno überein. Ähnlich wie Adorno vertritt

¹⁰⁵ H. M. Enzensberger, *Die Steine der Freiheit*, zitiert nach P. Kiedaisch, S. 73.

¹⁰⁶ H. M. Enzensberger, zitiert nach P. Kiedaisch, S. 73.

Enzensberger nämlich die Meinung, dass eine temporal-kausale Wechselbeziehung zwischen der Barbarei und den Fluchtpositionen der Nachkriegszeitlyrik besteht und spricht mit Brecht: „... solange leben wir »in finsternen Zeiten«, »wo ein Gespräch über Bäume fast ein Verbrechen ist, weil es ein Schweigen über so viele Untaten einschließt.«¹⁰⁷ Sowohl Adorno als auch Enzensberger vertreten die geschichtlich-philosophische Position, dass es kein richtiges Leben im falschen gibt. Während aber Adorno im Nihilismus und in einer Art Kulturpessimismus verbleibt, sucht Enzensberger nach neuen Möglichkeiten im Dialog mit dem Sprachlosen.

Nach neuen Möglichkeiten der Weiterexistenz der Literatur und der Rettung des Ästhetischen in die Zukunft sucht auch Alfred Andersch in seiner *Rede auf einem Empfang bei Arnaldo Mondadori am 9. November 1959*, die gleichzeitig eine Stellungnahme zu dem Adornoschen Satz ist. Für Andersch ist Adorno ein großer Gelehrter, ein Freund von Thomas Mann, der direkte und exakte Aussagen über die Sinnlosigkeit der Literatur nach Auschwitz trifft. Obwohl Andersch und Adorno sich in der Hoffnungslosigkeit des schwierigen Beginns von Literatur nach Auschwitz einig sind, bleibt den Schriftstellern der Nachkriegszeit - so Andersch - keine andere Wahl, als dennoch zu versuchen.¹⁰⁸ Sie haben auch „nicht die Wahl, [...] die Wahrheit zu ersparen, die [sie] erfahren haben: dass nämlich die Welt sehr wohl leben kann ohne diesen Luxus, die Literatur.“¹⁰⁹ Weiter spricht Alfred Andersch in seiner Rede von der besonderen Situation der deutschen Literatur nach Auschwitz, die im Erbe des Nationalsozialismus entstanden ist, sowie von der Situation vor allem der deutschen Schriftsteller samt der Massen ihrer deutschen Rezipienten, die alle riskierten „bewiesen zu haben, daß Literatur beenden heißt, den Menschen beenden.“¹¹⁰ In diesem Satz klingt Heine an, dessen Aussage »wo man Bücher verbrennt, verbrennt man am Ende auch Menschen« sich während der faschistischen Herrschaft aufs Grausamste bewahrheitete. Das Ende der Literatur nach Auschwitz versucht Andersch mit dem Mangel an Widerstand in der deutschen Literatur während der Hitlerdiktatur zu erklären. Dies wirkt beschämend angesichts der Literatur des Widerstands, welche die italienischen Schriftsteller hervorzubringen im Stande waren. Gerade in puncto puncti - des Fehlens von Widerstand - stimmen die Reaktionen auf Adornos These mit ihrem Auslöser überein. Demnach fordert Paul

¹⁰⁷ H. M. Enzensberger, zitiert nach P. Kiedaisch, S. 73.

¹⁰⁸ Vgl. A. Andersch, zitiert nach P. Kiedaisch S. 77.

¹⁰⁹ A. Andersch, zitiert nach P. Kiedaisch, S. 77-78.

¹¹⁰ A. Andersch, zitiert nach P. Kiedaisch, S. 77.

Celan in der Büchnerpreisrede *Der Meridian* eine selbstreflexive, sich in Frage stellende Literatur, eine kritische Literatur, deren oberstes Gebot die Meditation ist, eine sinnende Betrachtung und Vertiefung in sich selbst. Celan beschreibt die Selbsterkenntnis der Lyrik von heute als ein aufmerksames, konzentriertes Eingedenksein über die eigenen Daten:

Die Aufmerksamkeit, die das Gedicht allem ihm Begegnenden zu widmen versucht, sein schärferer Sinn für das Detail, für Umriß, für Struktur, für Farbe, aber auch für die »Zuckungen« und die »Andeutungen«, das alles ist, glaube ich, keine Errungenschaft des mit den täglich perfekteren Apparaturen wetteifernden (oder miteifernden) Auges, es ist vielmehr eine aller unserer Daten eingedenk bleibende Konzentration.¹¹¹

Für Paul Celan, dessen Eltern im KZ-Vernichtungslager umgekommen sind, gehört der »20. Jänner« - das Datum der Wannsee-Konferenz, die am 20. Januar 1942 stattfand – zu den Ereignissen, auf die sich der aufmerksame Blick der Gegenwartslyrik, also der Lyrik nach Auschwitz, richten sollte. Die wachsame, innere Haltung, die Sprungbereitschaft gilt nicht nur dem Naheliegenden oder dem Augenblick der Spannung, sondern vor allem der Vergangenheit, die eine neue Möglichkeit entstehen lässt. In seiner Rede wies Celan darauf hin, dass die Erinnerung und Selbstreflexivität dabei helfen, eine Brücke zwischen dem Selbst und dem Anderen entstehen zu lassen. Diese vermittelnde Bereitschaft zu einem Dialog zählte P. Celan zu den Bedingungen der Weiterexistenz der Lyrik, sowie zu einer ihrer Aufgaben. Denn außer der Kritik und der Selbstbesinnung werden der Lyrik Aufgaben gestellt, die diese erst möglich machen. Demgemäß betraute Peter Rühmkorf das Gedicht mit dem Geschäft der Wahrheit und gab der Lyrik nach Auschwitz Folgendes auf:

Die Rede ist von den Aussichten der Poesie. Das heißt von ihren Hoffnungen. [...] So soll denn jetzt von ihrem Vermögen gesprochen werden. Auch von dem, was ihr zuzutrauen ist. Auch von dem, was sie leisten kann. Auch von dem was ohne das Gedicht keine Hoffnung mehr hat, benannt zu werden. Und hier nun meine ich, dass trübe Zeiten, die mit sich selbst im reinen sind, die

¹¹¹ P. Celan, *Der Meridian*, zitiert nach P. Kiedaisch, S. 80.

Poesie nicht unbeteiligt beteiligt sehen sollten. Vielmehr, dass es dem Vers sehr gut anstehen würde, wenn er dort Laut gibt, wo stummes Einvernehmen waltet zwischen Führungskräften und Angeführten; wenn er dort Zweifel säte und Skrupel entfachte, wo das Verhängnis sich als demokratisch gewählt täglich rechtfertigen kann; wenn er dort unangemeldet mit der Wahrheit hervorkäme, wo das Geschäft der Wahrheit schon von niemandem sonst mehr besorgt wird; wenn er dort Widerspruch anzeigte, wo all die unabhängigen Zungen unabhängiger Zeitungen bereits zum Unisono übergehen; wenn er dort nicht zu vergessen bereit wäre und der Vergangenheit Schatten aus dem Sack ließe, wo Wohlstand meint, die Opfer hätten sich gelohnt; wenn er dort an die Stirn tippte, wo neue Opfer bereits im Gespräch sind und das Sterben für ein Vaterlandsfragment süß und selig geheißen wird; wenn er dort mächtig aufklärte, wo Irrationalismus und Hermetismus an der allgemeinen Verfinsterung weben. Das wären doch – warum nicht? – Aufgaben, lohnenswerte auch für Gedichte, gerade für Gedichte, denen man doch nachsagt, dass sie Vorsicht und Rücksichten am wenigsten zu kennen brauchten. [...] Man könnte ja geradezu sagen, dass das Gedicht, was das Austragen von Wahrheiten anlangt, allmählich eine Monopolstellung gewonnen hat.“¹¹²

Mit seiner Festschrift für Adorno (1963) ging Rühmkorf dem Adornschen Satz entgegen, indem er nicht nur an der Lyrik nach Auschwitz Kritik übte, sondern auch indem aussichtsvolle Perspektiven für die Lyrik von heute eröffnet wurden durch, mit und in Wahrheit. Nach dem Zweck und der Rolle der Lyrik in der heutigen Gesellschaft fragte auch, von der These Adornos ausgehend, Hilde Domin in ihrem Vortrag *Wozu Lyrik heute? Lyrik und Gesellschaft* (1964). Ihre Reaktion auf Adorno war im Allgemeinen ablehnend; sie sprach zwar im Sinne Adornos von der Verdinglichung des Gedichts, hob jedoch gleichzeitig den Sonderstatus seiner Verdinglichung hervor, indem sie es transzendierte.

Das Gedicht, glaube ich, ist ein Gebrauchsartikel eigener Art. Es wird gebraucht, aber es *verbraucht* sich nicht wie andere Gebrauchsartikel, bei denen jedes Benutzen das Abnutzen in sich schließt. Im Gegenteil, es ist eines jener ›Dinge‹, die wie der Körper der Liebenden in der Nichtbewahrung recht

¹¹² P. Rühmkorf, Schachtelhalme. Das lyrische Weltbild der Nachkriegsdeutschen, S. 97-98.

eigentlich gedeihen. Neu gestaltete Erfahrungen, verfügbar werdende Assoziationen wachsen dem Gedicht unablässig zu und vermehren, vertiefen und erweitern es, je nach den Notwendigkeiten seiner Gebraucher. Es ist daher ein ›magischer Gebrauchsartikel‹ [...] ¹¹³

Die Frage des Weiterlebens und des Weiterschreibens der Lyrik nach Auschwitz in Anschluss an Adorno beschäftigte auch Heinrich Böll. Seine *Frankfurter Vorlesung* (1964) wandelte den Adornoschen Satz ab. Die Verlängerung der Alltäglichkeit und die Entscheidung fürs weitere Leben garantiert die Fortexistenz der Literatur. Die Literatur wie das Leben nach Auschwitz ist laut Böll unmöglich und trotzdem fortführbar; der Gedanke, der von einer Zigarette zu der Bombe und der totalen Vernichtung führt, ist nicht weit. Die möglichen Welten schließen ihre Unmöglichkeit nicht aus; daher spiegelt die Literatur völliges Durcheinander wider. Das Chaos markiert die Tendenz der Literatur zum Verstummen und die Grenzen der Sprache. In einer indirekten Anspielung auf Adorno machte auch Peter Weiss die Grenzen der Sprache zum Thema seiner Rede *Laokoon oder Über die Grenzen der Sprache* (1965). Weiss sprach hier aus der Position eines Exilanten - er war ins schwedische Exil geflohen -, dem die Wörter, die er in den Zeiten des Unmöglichen hinter den Grenzen des Herkömmlichen und Vertraulichen zurückgelassen hatte, bei ihrer Rückgewinnung Widerstand leisten. Nach dem ›Zivilisationsbruch‹ erkannte Weiss Abgründe, die sich zwischen jedem Schritt von einem Wort zu dem anderen auftun. Trotz des Wissens um die Unmöglichkeit der Überbrückung von historischen Rissen und Brüchen, war er bereit, mit dem unbeugsamen Wort der Ausweglosigkeit zu trotzen. Es war eine Ästhetik des Widerstands und von deren Notwendigkeit nach Auschwitz, von der Weiss in seiner Rede sprach. Immer wieder betonte Weiss die Hilfsfunktion des Wortes, dessen man sich zwar wie eines Werkzeugs bedienen, das man aber dennoch nur seiner Endbestimmung wegen verwenden kann. Der Wunsch, mit dem Wort die Wirklichkeit zu verändern, ist jedem Schriftsteller eigen - so Weiss - und obwohl eine Veränderung nicht möglich ist, dauert der ästhetische Augenblick des Widerstands an. Zur Illustration der prekären Lage der Lyrik nach Auschwitz bediente sich Weiss des Laokoon-Mythos.

¹¹³ H. Domin, Wozu Lyrik heute? Lyrik und Gesellschaft, zitiert nach P. Kiedaisch, S. 89-90.

Es war Laokoons ältester Sohn. Zwar war ihm noch Aufschub gegeben, doch war er ebenso fest wie die Seinen mit dem Geschehnis verknötet. Er sah, was neben ihm geschah und was auch ihn gleich ereilen konnte. Doch in der Zeitspanne, die ihm noch zur Verfügung stand, untersuchte er jede Möglichkeit, die Fesselung zu lockern. Der Augenblick, in dem sich seine gesamte Aufmerksamkeit darauf richtete, das Aussichtslose zu durchbrechen, dauerte an.¹¹⁴

Für Weiss erinnert die Situation der Lyrik und der Literatur nach Auschwitz an die des Laokoon und seiner Söhne. Der Versuch, den Trug, den Schein der Kunst um der Wahrheit willen zu entlarven, ist zum Scheitern verurteilt. Die Sinnlosigkeit dieses Versuchs wird dennoch höher als das fassungslose Schweigen bewertet, solange der Versuch sich im Geist der Freiheit dem Totalitären widersetzt.

So kommt der Schreibende auf einem Umweg über den Zerfall und die Machtlosigkeit zum Schreiben, und jedes Wort, mit dem er eine Wahrheit gewinnt, ist aus Zweifeln und Widersprüchen hervorgegangen. Einmal wurde er aus allen Bindungen herausgerissen und in eine Freiheit versetzt, in der er sich selbst aus der Sicht verlor. Aber die Möglichkeit entsteht, daß er mit der Sprache, die ihm zur Arbeit dient und die nirgendwo mehr einen festen Wohnsitz hat, überall in dieser Freiheit zu Hause sei.¹¹⁵

Wolfgang Ildesheimer schrieb diese Freiheit nur noch dem Gedicht, wie auch der dem Gedicht verwandten »absurden Prosa« zu und verkehrte somit Adornos Aussage ins Gegenteil, setzte sich aber auch von den Produkten der Naturlyrik nach 1945 deutlich ab. Nach Ildesheimer haben ausschließlich das Lyrische und das Absurde die Möglichkeit, „Ausblicke auf die furchterregende Instabilität der Welt“¹¹⁶ zu verschaffen. In seiner Frankfurter Poetik-Vorlesung *Die Wirklichkeit des Absurden* (1967) trat Ildesheimer für das Gedicht ein, weil es dem Leser „das weite Panorama eines an allen Schrecken und Grauen, an aller Tragik und Komik des Lebens geschulten Bewußtseins“¹¹⁷ bietet, weil es der Möglichkeit zur Identifikation mit einem Roman-Ich, einem Protagonisten keinen Raum lässt. Das Gedicht gaukelt

¹¹⁴ P. Weiss, Laokoon..., zitiert nach P. Kiedaisch S. 94.

¹¹⁵ P. Weiss, Laokoon, zitiert nach P. Kiedaisch, S. 98.

¹¹⁶ W. Ildesheimer, zitiert nach P. Kiedaisch, S. 99.

¹¹⁷ W. Ildesheimer, zitiert nach P. Kiedaisch, S. 99.

keine heile Welt, überhaupt keine künstliche Wirklichkeit vor. Es ist ein Ort, der der Verzweiflung Raum gewährt und an dem jeder Schein ad absurdum geführt wird. In ähnlichem Sinne sprach vom Gedicht, als von einem Raum der Melancholie, Verdüsterung und des Weltschmerzes in einer symptomatischen Leere und der Vereinsamung des Subjekts, der aus Berlin stammende Dichter Günter Kunert:

Gewiß: der Ton der Gedichte wird Moll sein, da in ihrem Bewußtsein das Bewußtsein des anhaltenden Verlustes wach ist. Ressentiment? Die Verlustanzeige des Gedichts betrifft etwas, was vielleicht noch gar nicht anwesend und wirksam war oder nur als intendiertes Ideal, als Möglichkeit, verschwunden vor der Annäherung oder durch Annäherung.¹¹⁸

Genauso wie Hildesheimer leitete Kunert die Verzweiflung des Gedichts aus der Überzeugung von dem besonderen Bewusstsein der Lyrik her. Mit dem »Bewusstsein des Gedichts« meinte Kunert „den relativ autonomen Prozeß intuitiver Erkenntnis auf Grundlage subjektiver Empirie, der in einer bestimmten Form, eben dem Gedicht, reflektiert wird und so seine unverwechselbare Spezifik erhält.“¹¹⁹ Diesen besonderen Status der Lyrik verteidigten, in einer relativierenden Stellungnahme zu dem Adornoschen ›Verbot‹, viele Dichter der Nachkriegszeit. Die Dichtergeneration nach dem Zivilisationsbruch wollte dem Gedicht die Sinnlichkeit und das Einfühlungsvermögen nicht aberkennen. Die Lyrik war für sie weiterhin „die sensibelste literarische Disziplin“¹²⁰, weil in ihr ein Ursprung der Trauer lag und ich damit die Fähigkeit zur Trauer gegeben war. Neben den deutschen Dichtern W. Hildesheimer und G. Kunert sprach auch der aus Luzern stammende Peter Bichsel in seinen Frankfurter Poetik-Vorlesungen *Der Leser. Das Erzählen* (1982) von dem engen Zusammenhang von Poesie und Trauer. Den Konnex des Lyrischen und Sentimentalen fand er in dem Zeitbegriff, sowie in der Philosophie des Endlichen und der Vergänglichkeit des menschlichen Daseins. Nach Bichsel macht erst die Trauerverarbeitung gemischt mit der von Angst vor dem Endlichen die Menschen mitteilungsfähig und macht sodann aus der Mitteilung Literatur:

¹¹⁸ G. Kunert, Das Bewußtsein des Gedichts, zitiert nach P. Kiedaisch S. 112.

¹¹⁹ G. Kunert, Das Bewußtsein des Gedichts, zitiert nach P. Kiedaisch, S. 110.

¹²⁰ W. Schnurre, zitiert nach P. Kiedaisch, S. 123.

Was bleibt, ist die Traurigkeit über die Endlichkeit. Traurigkeit ist nicht überwindbar. Sie kann abgelehnt werden oder angenommen, und Geschichtenerzählen hat etwas damit zu tun, Trauer anzunehmen. Die selbstverständliche Traurigkeit der Menschen macht sie zu Geschichtenerzählern. Ohne Zeitbegriff gäbe es keine Geschichten. Wer keine Neigung zur Traurigkeit hat, der ist für die Literatur verloren. Vielleicht taugt er noch einigermaßen zum Schreiber, zum Leser taugt er ganz sicher nicht. Die Welt der Literatur ist die Welt der Sentimentalen.¹²¹

Im Sentimentalen und Subjektiven der Dichtung suchte man nach deren gedanklichem Gehalt. Die Sinngebung der Poesie richtete sich gegen die Sinnlosigkeit der Zeit und „gegen rhetorische Ohnmacht“¹²². In der Tendenz zur Ablehnung des Adornoschen Verbots, das als solches missverstanden wurde, waren sich die kritischen Dichter im Großen und Ganzen darüber einig, dass Auschwitz im Schreiben präsent sein müsse - trotz und wegen der Schwierigkeit der Darstellung von Mord und Grauen. Der Ohnmacht des Sprechens nach Auschwitz verlieh seine Stimme unter anderem Peter Härtling in *Gegen rhetorische Ohnmacht. Kann man über Vietnam Gedichte schreiben?* (1967). Mit seiner Schrift nahm Härtling an der Debatte um die gesellschaftliche Rolle der Literatur teil, die 1967/68 in dem Satz vom »Tod der Literatur« gipfelte.¹²³ Obwohl man engagierte Literatur für unmöglich hielt, schrieb man ihr Wachsamkeit und Verantwortung vor. In einer späten Reaktion auf Adorno, einer Rede in der Paulskirche in Frankfurt am Main *Schreiben nach Auschwitz* (1988), sprach sich der jüdisch-deutsche Schriftsteller Stefan Heym (Helmut Flieg) für die Dringlichkeit einer mahnenden Funktion von Literatur und für verantwortungsvolles Schreiben aus:

Aber wissen müssen sie [die deutschen Schriftsteller], was gewesen ist, und es muß gegenwärtig sein in ihrem Hinterkopf bei jedem Wort, das sie schreiben, eine immerwährende Wachsamkeit sich selbst gegenüber und den Eindrücken, die täglich und stündlich die Nerven bestürmen und das Herz - dann wird das Werk, ganz gleich, wovon es handelt und welche Form es hat, dem Anspruch genügen, der heute an jeden gestellt wird, dessen Wort imstande, andere zu rühren, und wird das Vermächtnis erfüllen, das die hinterließen, die im Rauch

¹²¹ P. Bichsel, zitiert nach P. Kiedaisch, S. 133.

¹²² P. Härtling, zitiert nach P. Kiedaisch, S. 102.

¹²³ Vgl. P. Kiedaisch, S. 18.

über Auschwitz verschwanden. Und wird so, vielleicht, zu verhindern helfen, was uns bedroht.¹²⁴

Davon, dass Auschwitz der Literatur und ihren Vertretern, besonders der Lyrik, neue Aufgaben stellen und auf das Menschliche und konkret auf den Menschen sensibilisieren sollte, sprach auch Wolfdietrich Schnurre in seinen brüsk abweisenden *Dreizehn Thesen gegen die Behauptung, daß es barbarisch sei, nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben* (1978). Seine rücksichtslose Ablehnung der Adornoschen These war gleichzeitig das heftigste Plädoyer für das Gedicht nach Auschwitz. Die zwölfte seiner Antithese gab den Dichtern der Nachkriegszeit eine Lehre mit auf den Weg des künstlerischen Schaffens nach Auschwitz:

Was also soll der heutige, nach Auschwitz schreibende Lyriker tun? -: Mit lotender Intuition, sensibler Intelligenz und magnetischem Assoziationsmaterial, Auschwitz im Rücken, den Menschen vor Augen, Gedichte machen, die, statt die Sicht zu vernebeln, für Klarheit am Hirnhimmel sorgen.¹²⁵

Einen genaueren Weg der Verantwortung der Lyrik und der Bewusstseinsänderung im Prozess des Schreibens nach Auschwitz beschrieb Günter Grass. In seiner Frankfurter Poetik-Vorlesung *Schreiben nach Auschwitz* (1990) empfahl er die Abwendung von der protzenden Schwarz-Weiß-Malerei, sowie von der romantischen Idee des Guten, Wahren und Schönen auf dem Wege der Askese, der Übung in der Bescheidenheit und Toleranz allen Stufen des Grauen gegenüber:

Es galt den absoluten Größen, dem ideologischen Weiß oder Schwarz abzuschwören, dem Glauben Platzverweis zu erteilen und nur noch auf Zweifel zu setzen, der alles und selbst den Regenbogen graustichig werden ließ. [...] Also raus aus der blaustichigen Innerlichkeit. Weg mit den sich blumig plusternden Genitivmetaphern, Verzicht auf angerilkte Irgendwie-Stimmungen und den gepflegten literarischen Kammerton. Askese, das hieß Mißtrauen allem Klingklang gegenüber, jenen lyrischen Zeitlosigkeiten der Naturmystiker, die in

¹²⁴ S. Heym, zitiert nach P. Kiedaisch, S. 138.

¹²⁵ W. Schnurre zitiert nach P. Kiedaisch, S. 126.

den fünfziger Jahren ihre Kleingärten bestellen und - gereimt wie ungereimt - den Schullesebüchern zu wertneutraler Sinngebung verhalten.¹²⁶

Ein exakter, objektiver Zugang zur Literatur und besonders Skepsis jedem künstlichen Schein gegenüber war angesagt. Die Schlichtheit des Ausdrucks zählte. Günter Grass sah in der Adornoschen Aussage ein Kriterium, nach dem sich alle Kunst und vor allem die Lyrik nach Auschwitz richten sollte. Das Kriterium hieß Selbstreflexivität und Kritik. Davon, dass es nicht für jeden Dichter und Literatur als maßgebend galt, zeugen zahlreiche Reaktionen auf Adornos Satz. Häufig missverstanden, verworfen, selten Zustimmung findend, provozierte die These und sorgte für die heftige Debatte rund um die Literarisierung von Auschwitz. Nur selten sah man in der Adornoschen Aussage eine exakte Wahrnehmung des bestehenden Zustandes der Kunst und vor allem der Lyrik nach Auschwitz, aber ihre Objektivität und logische Präzision sorgte für Aktualität und immerwährende Herausforderung.

2.2. „*Literature of Exhaustion*“

Die Illustrierung der Situation von Literatur nach dem ›Zivilisationsbruch‹, sowie die genauere Beschreibung der Reaktionen auf Adornos These diene der Veranschaulichung eines Krisenbewusstseins, das sich nicht so sehr auf die Poesie und auf das postmoderne Verständnis von ‚Erschöpfung‘ der Literatur beschränkte, sondern - von der Zerstörung des Subjekts und Auschwitz ausgehend - viel mehr alle Formen des Erzählens betraf. Es besteht ein enger Zusammenhang zwischen dem geschichtlichen Bruch und dem Bruch im kulturellen Kontinuum, sowie der Sprache als dem Träger dieser Kultur. Die Beschädigung des Lebens infolge von Auschwitz war sowohl nicht artikulierbar, als auch in der Literatur der unmittelbaren Nachkriegszeit nicht artikuliert worden. Die Krise wurde in die Literatur nicht aufgenommen, oft als Tabu verdrängt, sie wurde jedoch sichtbar in der Brüchigkeit des Stils. Das beschädigte Leben nach Auschwitz affizierte alles, was nach ihm kam, auch die immateriellen Schöpfungen des Geistes. Die Kultur war im Soll, weil der Barbarismus des Totalen das Individuelle im Keim erstickte. Im Angesicht der Zerstörung des Subjekts taugten alle künstlerischen Mittel nur noch zur Parodie. In

¹²⁶ G. Grass zitiert nach P. Kiedaisch, S. 142-143.

seinem Essay *Standort des Erzählers* sprach Adorno von dem Zerfall des Subjekts und von dessen Konsequenz auf das Erzählen:

Zerfallen ist die Identität einer Erfahrung, das in sich kontinuierliche und artikulierte Leben, das die Haltung des Erzählens gestattete. [...] Erzählen heißt ja: etwas Besonderes zu sagen haben, und gerade das wird in der verwalteten Welt, von Standardisierung und Immergleichheit verhindert. Vor jeder inhaltlich ideologischen Aussage ist ideologisch schon der Anspruch des Erzählers, als wäre der Weltlauf wesentlich noch einer der Individuation, als reichte das Individuum mit seinen Regungen und Gefühlen ans Verhängnis noch heran, als vermöchte unmittelbar das Innere des Einzelnen noch etwas.¹²⁷

Da die Identität, also ein Kontinuum von Erfahrungen des Vergangenen und des Gegenwärtigen, nicht mehr möglich war, beruhten Literatur und Kunst auf der Ablenkung vom Subjekt. Jeder persönliche Ausdruck der Identität war zum Scheitern verurteilt. Der allgemeine Zustand der „transzendentalen Obdachlosigkeit“ (Georg Lukàcs) in der Literatur versperrte jede Aussicht auf eine geglückte Äußerung des Subjekts, sowie einer historischen Kontinuität, die in jedem Subjekt begriffen war. Zwar sorgte noch die Gruppe 47 für eine Illusion der Kontinuität von Literatur, eine Tendenz zur Entpersonalisierung ließ sich jedoch nicht abstreiten. Der Verlust der ästhetischen Distanz, sowie die Erschöpfung der Literatur, ihre Aushöhlung durch das Fehlen des Subjekts waren die Folge von Auschwitz und brachten den literarischen Stil der Weglassung, des Reduktionismus des Subjektiven hervor, der sich im Großen und Ganzen häufig mit einem Aneinanderreihen von Fakten begnügen musste – den dokumentarischen Stil. Laut Young ist diese Tendenz zu knappen, dokumentarischen Berichten in der Literatur auf das historische Faktum einer Katastrophe zurückzuführen:

Gewalt und gehäuftes menschliches Leiden, wie sie in Kriegen und Massakern, Revolutionen und Konterrevolutionen, bei Epidemien und Erdbeben auftreten, ziehen offenbar immer eine Welle von sozusagen „auf Faktizität beharrender“ Literatur nach sich.¹²⁸

¹²⁷ Th. W. Adorno, *Standort des Erzählers*, zitiert nach Shoah in der deutschsprachigen Literatur Hg. von Norbert Otto Eke et.al., Berlin 2006, S. 66.

¹²⁸ J. E. Young, S. 33.

Auf die Katastrophe des Verlustes von Menschlichkeit und Identität, die in Auschwitz passierte, folgte nach einer Verdrängungspause des Geschehenen in den fünfziger und Anfang der sechziger Jahre die Literatur der Tatsachen, die erstens Zeugnis von der Barbarei als Warnung und Erinnerung ablegen wollte und zweitens sich dem Politischen nicht mehr entziehen mochte. Ende der sechziger Jahre führten dann auch Wirtschaftskrise, Rezession und Studentenunruhen zu einem starken Aufschwung des Dokumentarismus und Realismus in der Literatur. Dem Wunsch, die Ästhetik des Leides durch Ideologiekritik der falschen Welt in die Literatur einzubeziehen, sowie dem Bedürfnis nach der Verschränkung von der historischen Darstellung und der ästhetischen Selbstreflexivität, kam der Biographismus entgegen, der das Versäumte, sowohl in Bezug auf die Historizität und auf das Politische, als auch auf die Identität des Subjekts in der Literatur, nachholte.

3. Autobiographik der Shoah

3.1. Intime Texte der Shoah als Dokumentation und metamnemonische Literatur, sowie ihre Undefinierbarkeit im Rahmen der Theorie des Autobiographischen

Der dokumentarische Stil in der intimen Literatur des Holocaust ist alternativ im Dienste der Erinnerung. Das Erinnern und Sich-Erinnern an die Diskontinuität geschieht in dem sprachlichen Kontinuum, in das es notgedrungen eintritt. Gleichzeitig gibt es aber für die Shoah „keine Kontinuität, aus der sie sich begreifen und folglich auch ordnend versprachlichen ließe“¹²⁹, weil sie „aus der ‚normalen‘ Welt menschlicher Wahrnehmungen und Gefühle herausfällt.“¹³⁰ Möglich wird diese Erinnerung, insofern sie Daten, Fakten vermittelt, sie scheitert aber, was die Wiedergabe der ephemeren Empfindungen als Fragment des Vergangenen und die Artikulierbarkeit der Verletzungen anbelangt. Die Beschreibung des eigenen Lebens wird deswegen oft durch ‚dokumentarische Fixpunkte‘ wie Daten und Namen abgesichert, oder auf andere Weise als von hoher Probabilität gekennzeichnet.¹³¹ Häufig werden in den autobiographischen Texten Wörter wie ‚rekonstruieren‘ für ‚sich erinnern‘ verwendet, die signalisieren sollen, „dass die Autoren ihrer eigenen Vergangenheit mit fast buchhalterischer Akribie auf der Spur sind.“¹³² Das Ziel einer Autobiographie ist, ein Zeugnis abzulegen, ein Faktum zu beweisen, von diesem, seiner Bedeutung, zu unterrichten (docere) und es möglichst persönlich darzustellen, um in der Wahrheit des subjektiven Ausdrucks die Objektivität zu erlangen, die ein anderes Subjekt bewegt und nachdenklich stimmt (movere). Einerseits „zentriert [der Beweis] den dokumentarischen Grundimpuls aller autobiographischen Rede“¹³³ der Shoah, andererseits möchten die Überlebenden in ihren Autobiographien die Shoah aus der persönlichen Perspektive vermitteln, wie auch einen Versuch machen, in ihrer Individualität der Zerstörung des Subjekts entgegenzutreten und gleichzeitig auch eine Antwort auf die Verdinglichung der Welt zu geben. Dieser Versuch beruht aber auf einer künstlichen Herstellung der Verbindung von Wort und Erfahrung, weil

¹²⁹ E. Kleinschmidt, in: Überleben schreiben, S. 84.

¹³⁰ E. Kleinschmidt, in: Überleben schreiben, S. 84.

¹³¹ Vgl. S. Schwab, S. 82.

¹³² S. Schwab, S. 82.

¹³³ E. Kleinschmidt, in: Überleben schreiben S. 77.

in der Beschränktheit der Sprache ihre Unzulänglichkeit präsent ist, die Fakten wiederzugeben. Deswegen werden häufig die autobiographischen Texte der Shoah nicht nur zu Dokumentationen von Verbrechen des Nationalsozialismus, sondern auch zu metanematischen und selbstreflexiven Texten, die in erster Linie neben dem Erinnern den Prozess der Erinnerung thematisieren, sowie die gattungs- und sprachspezifischen Fragen einer Autobiographie. Das ‚Wie‘ des Erinnerungsprozesses betrifft dabei die Gegenwartsebene, die in den autobiographischen Texten der Shoah stärker ausgebaut ist als in den Autobiographien im herkömmlichen Sinne dieser Gattung. In der intimen Literatur der Shoah entspricht oft die Präsenz-Ebene der Ebene der Reflexion. „Immer wieder unterbricht sie [die Präsenz-Ebene] die verschiedenen Darstellungen der Vergangenheit, kommentiert oder interpretiert, begründet oder stellt in Frage und durchbricht folglich jede auftretende Kontinuität. Auf diese Weise verhindert sie die Verselbstständigung des Beschriebenen, stört seinen möglicherweise illusionistischen Charakter und nimmt - sowohl thematisch als auch formal - Partei „gegen die Lüge der Darstellung“¹³⁴, gegen Fiktion und Erfindung.“¹³⁵

Auch die Frage der Fiktion und des Wirklichen wird in den Autobiographien mehrfach zum Problem erklärt und zum Gegenstand der Metareflexion gemacht. In ihrem Buch *Fiktion aus dem Wirklichen* macht S. Düwell darauf aufmerksam, dass die Frage der Fiktion und der Wahrheit, sowie der Autoreflexivität für die intimen Texte der Shoah, also für die metanematischen Texte, konstitutiv ist. „Die Autobiographien sind somit nicht [primär] fokussiert auf die Ereignisse der eigenen Lebensgeschichte und deren Verzahnung mit der Zeitgeschichte, sondern werden konzipiert als Protokolle des Schreib- und Erinnerungsprozesses.“¹³⁶ Laut Düwell treibt eigentlich die Selbstreflexion des sprachlichen Materials und des Erinnerungsprozesses die Autobiographien des Holocaust voran:

Die Reflexion auf die Undarstellbarkeit wird zum Motor des Schreibens, die Abwesenheit des Darzustellenden wird in immer neuen Wendungen umkreist und tritt letztlich an die Stelle der fehlenden autobiographischen Referenzebene. Die Ästhetik aller Texte schreibt sich in das Projekt der

¹³⁴ Th. W. Adorno: der Standort des Erzählers, zitiert nach S. Schwab, S. 87.

¹³⁵ S. Schwab, S. 87.

¹³⁶ S. Düwell, *Fiktion...*, S. 7.

Moderne ein, jedoch erfährt diese Position eine zusätzliche Brechung durch die Aporien, die das Schreiben im Kontext der Shoah bestimmen.¹³⁷

Modern mutet ansonsten laut Erich Kleinschmidt die Verschriftlichung von der Zerstörung des Subjekts in den autobiographischen Werken der Shoah an. Jedoch werden die Autobiographien der Überlebenden nicht wie in der Moderne zum bloßen Konstrukt einer Identitätskrise, sondern zeugen von einer realen Auflösung des Menschlichen in der ‚Endlösung‘.

Die Shoah elementarisiert die Subjektkrise der ‚Moderne‘ und führt sie auf das zurück, was in ihr immer schon mitenthalten war: die Zerschlagung eines ganzheitlichen Menschenbildes. An die Stelle ästhetischer Fragmentierungen der ‚Moderne‘, ihrer spielerischen Zerstreuungs- und Fluchtbewegungen tritt in der Shoah-Literatur das Abbild eines real zerstörten Subjekts, das sich darstellerisch nicht als solches inszeniert, sondern bewahrendes Zeugnis von seiner traumatischen Destruktion abzulegen versucht.¹³⁸

Die Behandlung dieser Identitätskrise in den autobiographischen Werken der Shoah hat folglich ein ästhetisches, als auch ein reelles Ausmaß und gehört in den Texten hauptsächlich der Ebene der Selbstreflexion an. Die ausgedehnte Ebene der Reflexion, die die Aporien der Shoah wie „das Verhältnis von Dargestelltem und Nichtdarstellbarem, das Dilemma von Singularität des Ereignisses und Kontinuität der historischen Narration, den Grad der Fiktionalisierung sowie die Fallen des Erzählens“¹³⁹ betrifft, die Beschäftigung mit der rhetorischen Verfasstheit innerhalb des Beschriebenen und der geschichtliche Kontext von Auschwitz machen die autobiographischen Texte der Shoah zu einer eigenspezifischen Gattung, die sich jedem Versuch einer gattungstheoretischen Definition des Autobiographischen entzieht. Diesen Gedanken von der Besonderheit der intimen Literatur der Shoah verfolgt auch S. Düwell; sie zitiert zu diesem Zwecke eine Passage aus dem Essay *Autobiographie als Maskenspiel* von Paul de Man:

¹³⁷ S. Düwell, S. 8.

¹³⁸ E. Kleinschmidt, in: *Überleben schreiben*, S. 91.

¹³⁹ M. Günter, *Überleben schreiben*, S. 12-13.

[...] jeder Einzelfall scheint eine Ausnahme von der Regel zu sein; jeder in Frage kommende Text scheint sich dem Zugriff zu entziehen und in benachbarte oder sogar ganz fremde Gattungen abzugleiten.¹⁴⁰

Die Textsorte der Autobiographie erscheint im Kontext der Shoah als problematisch. „Intime Literatur der Shoah“ lässt sich nicht auf einen bestimmten Begriff der Autobiographie festlegen und umfasst alle Formen der Erzählung des eigenen Lebens unabhängig von Subjektivitätskonzepten und der jeweiligen narrativen Struktur. Die autobiographischen Texte der Shoah sind häufig ein Grenzfall des Autobiographischen und reichen von der autobiographischen Dokumentation über die Erinnerung, den autobiographischen Roman, autobiographisches Gedicht, Selbstporträt, Bewusstseinsprotokoll, Kindheitsbeschreibung bis zu den essayistischen Formen der Selbstthematisierung. Was die autobiographische Theorie für „typisch“ hält, ist der Shoah-Autobiographik nicht immer eigen. ›Der autobiographische Pakt‹ - so der Titel des maßgebenden Werks von Philippe Lejeune: dieser für den autobiographischen Text angeblich konstitutive Pakt, ist für die Autobiographik der Shoah nicht unabdingbar; sie setzt folgerichtig nicht voraus, dass zwischen dem Autor, dem Erzähler und dem Protagonisten der Erzählung Namensidentität besteht.¹⁴¹ Wenn es bei der Definierung einer Autobiographie laut Lejeune primär auf den Eigennamen des Autors ankommt, den man bereits auf dem Umschlag des Werkes wahrnimmt und der dann im Buch selbst mit dem Namen des Erzählers und des Protagonisten übereinstimmt, so ist diese Namensidentität für die Autobiographik der Shoah nicht obligatorisch. In seinem Aufsatz *Schreiben an Grenzen. Probleme der Autorschaft in Shoah-Autobiographik* bezeichnet Erich Kleinschmidt die Erinnerungstexte der Überlebenden als „stellvertretend ‚autorisiert‘“¹⁴², weil sie im Namen der Opfer des Holocaust entstehen und für sie sprechen: „Die Stimme, die [in einem autobiographischen Text] spricht, ist dabei zugleich eine, die für andere Stimmen, die verstummen der Toten redet, und eine, die sich an Textzeugnissen anderer Überlebender beteiligt sieht.“¹⁴³ Somit gerinnt - nach Kleinschmidt - „der autobiographische Text, sonst als bewußt gesuchtes Medium artikulierten Subjektgewinns dienend, [...] im Shoah-Kontext zum

¹⁴⁰ Paul de Man, Autobiographie als Maskenspiel. Die Ideologie des Ästhetischen, zitiert nach S. Düwell S. 34.

¹⁴¹ Vgl. P. Lejeune, S. 25.

¹⁴² E. Kleinschmidt, in: Günter Überleben Schreiben, S. 78.

¹⁴³ E. Kleinschmidt, in: Günter Überleben Schreiben, S. 77.

Supplement einer Leerstelle.“¹⁴⁴ Auch spielt die Anonymität der Namen, die sich in den Autobiographien der Überlebenden in der Beschreibung des in den Vernichtungslagern durchgeführten Tätowierungsaktes äußert („Mein Name ist 174517“¹⁴⁵), eine größere Rolle als der Name des sich äuernden Subjekts. Das Anonyme wird im Shoah-Kontext zum gemeinsamen Gut im kollektiven Gedächtnis der Shoah. Zwar werden die Autobiographien der Shoah *sub specie aeternitatis* geschrieben, sie berichten aber oft von dem unterbrochenen Leben derjenigen, die dem Nationalsozialismus zum Opfer fielen. Zwar wird in einer Autobiographie das Bedürfnis gestillt, „[...] dass der Verwender des »ich« dennoch nicht in der Anonymität untergeht und immer imstande ist, das Irreduzible an ihm zu äußern, indem er seinen Namen nennt“¹⁴⁶, der Name des schreibenden Überlebenden wird aber häufig in den Schatten dieser Namen gestellt, die im anonymen Tod sich auflösten. Immer wieder werden die Autobiographien der Überlebenden zu Protokollen nicht der Kreierung der Identität, sondern zu Protokollen der Aushöhlung des Subjekts aufgrund des Geschehenen. Die intimen Texte der Shoah sind oft keine Selbstbeschreibungen, -darstellungen, sondern eine Suche nach der verlorenen (gestohlenen) Identität und der verlorenen Zeit. Somit kann man hier von einer besonderen Form der Autobiographie sprechen, die das „Ich“ nicht beschreibt, sondern zu finden versucht; das schreibende Subjekt lässt sich hier nur im Kontext des Holocaust definieren. „Autobiographisches Schreiben nach Auschwitz entbehrt [oft] des selbstgewissen Repräsentierens des Ich. Hier herrscht niemand über sein Leben, viel eher gerät die Erzählung aus den Fugen. Selten findet man Anfänge wie „am [...] erblickte ich das Licht der Welt“, vielmehr bedeuten solche wie „ich habe keine Erinnerung mehr“ oder „eigentlich habe nichts zu sagen“ die Aushöhlung [des Subjekts] oder zumindest den Zweifel an [...] eigenem Projekt.“¹⁴⁷ Ein autobiographischer Text dokumentiert mehrmals eine Fluchtposition, eine Abwesenheit des Autors, die Krise des Subjekts im Zusammenhang mit einem Schuldgefühl des Überlebens. „Mit dem Stigma eines ‚Fremden im Inneren‘ unheilbar gekennzeichnet, finden die Opfer nach dem Überleben keinen Ort, von dem aus sie verbindlich sprechen könnten, die Rede der zufällig Übriggebliebenen

¹⁴⁴ E. Kleinschmidt, in: *Überleben Schreiben*, S. 78.

¹⁴⁵ P. Levi, *Ist das ein Mensch?*, zitiert nach E. Kleinschmidt, in: *Überleben schreiben*, S. 80.

¹⁴⁶ P. Lejeune, S. 22-23.

¹⁴⁷ M. Körte *Der Krieg der Wörter. Der autobiographische Text als künstliches Gedächtnis*, in: *Shoah. Formen der Erinnerung*. Hg. von Nicolas Berg, Jess Jochimsen und Bernd Stiegler. München 1996, S. 203.

kann sich nicht legitimieren.“¹⁴⁸ Die Autobiographik der Shoah beruht, um mit E. Kleinschmidt zu sprechen, „auf der Tatsache des zufälligen Überlebens“¹⁴⁹:

Shoah Autobiographik muss ihrem zeugenden Selbstverständnis nach ihre gestalterische Freiheit in jedem Fall weitgehend einschränken, wenn nicht sogar auf sie verzichten. Ihr dokumentarischer Gedächtnisimpuls resultiert nicht aus der beanspruchten Möglichkeit zu einer individuell profilierten Repräsentanz. Die Tatsache, die Vernichtung überlebt zu haben, erlaubt dem Shoah-Subjekt zwar, sich mitzuteilen, doch verdanken sich Rede und Schrift damit zunächst nur physischer Resistenz und glücklichen Zufällen, der totalen Ausrottung entgangen zu sein.¹⁵⁰

Die Zufälligkeit des Subjekts, die Brüchigkeit der Identität spiegeln sich auch in der Diskontinuität der erzählten Geschichte und des Stils wider. In den Texten der Überlebenden überwiegt das Prinzip des Nebeneinanders, herrscht „eine mosaikartige Komposition der Offenheit“¹⁵¹ vor. Das Erzählte ist oft nicht chronologisch, sondern vertauschbar, zeitlos. Die Zeit, der zeitliche Abstand zum Erinnerten, die Wechselwirkung von Vergangenheit und Gegenwart werden in der intimen Literatur der Shoah präzise erwogen und kommentiert. Die Vergangenheits- und Gegenwartsebene wechseln sich ab, wobei die Präsenzebene - wie erwähnt - der Ebene der Reflexion entspricht. Betrachtet werden aber auch die humanistische Menschennatur oder das Verhältnis zur Sprache - der Unsagbarkeitstopos. Die einschlägige Literatur macht häufig auf die Schwierigkeit der Darstellung von Erlebtem in der Shoah-Autobiographik aufmerksam. So reflektiert z.B. Mona Körte die Schwierigkeit des Sprechens nach Auschwitz unter anderem in Sätzen wie diesen: „Der Unteilbarkeit der Erfahrung entspricht ein Zurückschrecken vor den herkömmlichen sprachlichen und literarischen Formen: die Autorinnen und Autoren reagieren verstört auf die Beschränkungen einer funktionalen Sprache oder suchen Halt in der kühlen Sachlichkeit unumstößlicher Daten.“¹⁵² In ihrem Aufsatz *Der Krieg der Wörter. Der autobiographische Text als künstliches Gedächtnis* präsentiert

¹⁴⁸ M. Günter(Hg.), S. 43.

¹⁴⁹ E. Kleinschmidt, in: *Überleben schreiben* S. 77.

¹⁵⁰ E. Kleinschmidt, in: *Überleben schreiben* S. 78.

¹⁵¹ S. Schwab, S. 93.

¹⁵² M. Körte, *Der Krieg der Wörter. Der autobiographische Text als künstliches Gedächtnis*, in: *Shoah. Formen der Erinnerung*. Hg. von Nicolas Berg, Jess Jochimsen und Bernd Stiegler. München 1996, S. 203.

Körte zwei evidente Beispiele des Zurückschreckens vor der Sprache, die in Texten der Shoah eine materielle, fast greifbare Erfahrbarkeit der Leere gewinnen:

Eine der ungewöhnlichsten Textgestalten, die nur zur Ansicht vorlag, war ein Lipogramm, der Versuch, beim Verfassen der eigenen Autobiographie ohne den Buchstaben „r“ auszukommen. In der Erinnerung war er dem Autor der hassenswerteste, da mit den Befehlshabern und ihrer Sprache am stärksten identifizierte Buchstabe. Ein anderer, auf der Schreibmaschine verfasster Text verzichtete nicht bloß auf das „r“, sondern auf alle Buchstaben. Das einzige sichtbare Regelwerk dieses 'Textes' waren die Satzzeichen sowie die vagen Spuren der mit der Korrekturtaste gelöschten Buchstaben. Der autobiographische 'Text' also als reflektierte Aussparung, als einziges großes Auslassungszeichen - auch das ist eine „Schrift“, ein sprechendes Zeugnis.¹⁵³

Anhand dieser Beispiele wird der Verlust der sprachlichen Identität sowie des persönlichen Ausdrucks kenntlich gemacht. Da die deutsche Sprache, der sich die Überlebenden des Holocaust bedienten, ihre Identität und ihr sprachliches Selbstbewusstsein genauso prägte wie ihr Schicksal im Tode bestimmte, war das Schreiben eine Grenzerfahrung zwischen der Möglichkeit und Unmöglichkeit des Sprechens. Das Schreiben nach Auschwitz gleicht in den Autobiographien der Shoah dem Schreiben an Grenzen, worauf auch E. Kleinschmidt zu sprechen kommt:

Das Erlebte ‚verschlägt‘ - den gewaltsamen Effekt sprachlich festhaltend - wie jede Schockerfahrung und Traumatisierung die ‚Stimme‘. Wer diese Stummheit zu überwinden vermag, muss lernen, „erstickte Worte“¹⁵⁴ wiederzufinden oder auf eine andere ‚Sprache‘ zu setzen. Das Problem shoahbezogener Autorschaft ist deshalb wesentlich eines des Sprachgewinns.¹⁵⁵

Die Adornosche Sprachproblematik, welche die Grenzerfahrung „Auschwitz“ mit den sprachlichen Phänomenen „danach“ koppelt, hallt in den autobiographischen Werken der Holocaustüberlebenden zwischen dem Barbarischen und der Selbstreflexion pendelnd nach und betrifft vielleicht zum großen Teil diejenigen

¹⁵³ M. Körte, S. 214.

¹⁵⁴ Vgl. den autobiographischen Essay Kofmans „Erstickte Worte“, zitiert nach E. Kleinschmidt, S. 80.

¹⁵⁵ E. Kleinschmidt, S. 80.

Autobiographien der Shoah, deren Autoren sich trotz des Exils für die deutsche Sprache bei der Niederschrift ihrer Erinnerungen entschieden haben. Jean Améry, der in mehreren Konzentrationslagern interniert war und nach Kriegsende als freier Schriftsteller in Brüssel lebte¹⁵⁶, bediente sich in seinen autobiographischen Essays und vor allem in seinem, für diese Arbeit wesentlichen, „fünfstufigen Drama“ (F. Pfäfflin) *Jenseits von Schuld und Sühne* (1966), obzwar des Französischen mächtig, der deutschen Sprache, und auch Ruth Klüger wählte, im kalifornischen Exil lebend, Deutsch zur Sprache ihrer Identität, als sie ihr autobiographisches Werk *weiter leben* verfasste. Die beiden intimen Texte der Shoah reagieren unmittelbar (Ruth Klüger) und indirekt (Jean Améry) auf den Adornoschen Satz, was ihre Wahl für diese Abhandlung begründet. Es handelt sich im Fall dieser Texte um Shoah-Autobiographik, die kritisch und reflektierend ist, also um Autobiographien, die im Gegensatz zu den früheren Berichten der Holocaust-Überlebenden, wie z. B. denen von Primo Levi (*Ist das ein Mensch?*; im italienischen Original *Se questo é un uomo*) und Elie Wiesel (*Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis*), den Leser nicht mit den Details der jüdischen Vernichtung konfrontieren, sondern die Grenzerfahrung der Shoah aus der subjektiven Sicht reflektieren, sowie aus dem Blickwinkel einer reichen Bildungstradition kommentieren. Von den ursprünglichen autobiographischen Zeugnissen unterscheiden sich Amérys Texte und R. Klügers Autobiographie durch die ausgedehnte Ebene der Reflexion, der intertextuellen Verweise und der Metaisierung. So thematisiert z. B. Ruth Klügers Metaautobiographie die Rolle des (lyrischen) Erzählens als Mittel der Kohärenzerzeugung und Sinnstiftung, sowie die Bedeutung von Gedichtschreibung fürs Überleben. Jean Amérys Essay illustriert wiederum als ein metaautobiographischer Text ein pluralisiertes Identitätsverständnis und verweigert sich damit einer eindeutigen Identitätskonstruktion.¹⁵⁷ Eine Vielzahl an selbstreflexiven Darstellungselementen, sowie die zahlreichen intertextuellen Verweise sind den Texten von J. Améry und R. Klüger eigen und sollen im Folgenden im Rahmen der Metaisierung der Shoah-Autobiographik untersucht werden.

¹⁵⁶ Das Buch der 1000 Bücher, Mannheim 2005, S. 45.

¹⁵⁷ Vgl. J. Nadj, Formen und Funktionen gattungsspezifischer Selbstreflexivität in der fiktionalen Metabiographie am Beispiel von Carol Shields' *Swann*, in: Metaisierung... Hg. von Janine Hauthal, Julijana Nadj, Ansgar Nünning und Henning Peters, Berlin 2007, S. 328.

4. Jean Améry – „Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten“ (1966)

Jean Améry, 1912 geboren, in Brüssel lebender, deutsch schreibender Jude aus Österreich, geriet 1964, als 52jähriger also, unversehens in eine Art Autobiographie.¹⁵⁸

Mit diesem Satz leitete Alfred Andersch seine essayistische Schrift *Anzeige einer Rückkehr des Geistes als Person* ein, die 1977, ein Jahr vor Amérys selbstgewähltem Tod also, publiziert worden ist. Andersch machte mit diesen Worten auf eine Bewegung in der Biographie Amérys aufmerksam, die Bewegung aus dem Exil in die deutsche Sprache, sowie vom referenziellen zum selbstreflexiven, autobiografischen Schreiben. Wenn man an dieser Stelle dazu neigt, Begriffe wie Extravertiertheit und Introvertiertheit auf das Werk Jean Amérys anzuwenden, so lässt sich vielleicht eine Einteilung seiner Texte in solche, die erzählen, referieren wollen, und solche, die ein Bekenntnis ablegen, d. h. autobezogen sind, vornehmen. Zu dem referenziellen Schreiben Amérys würde man dann den Thomas Mann und Robert Musil im Manuskript zur Begutachtung vorgelegten Erstlingsroman *Die Schiffbrüchigen* (1934/1935) und die publizistische Tätigkeit, Aufsätze über politische und literarische Themen für holländische und schweizerische Zeitschriften wie z. B. *Karrieren und Köpfe. Bildnisse berühmter Zeitgenossen* (1955) rechnen, zu den selbstreflexiven Schriften Amérys seine autobiographischen Essays. Die letzteren entstehen unvorhergesehen – so Andersch. 1966, „nach zwanzig Jahren Schweigens“¹⁵⁹, „nach zwei Jahrzehnte[n] [...] der Suche nach der unverlierbaren Zeit“¹⁶⁰, erschien Amérys Essaysammlung *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Zum Anlass der Entstehung von Amérys autobiographischer Essayistik wurde der große, im Jahre 1964 in Frankfurt stattfindende Auschwitz-Prozess, und u. a. dank der Freundschaft mit Helmut Heißenbüttel gelangte die Essaysammlung an die Öffentlichkeit. Für die Öffentlichkeit, mit der hier vor allem das deutsche Publikum gemeint war, sollten die Essays eine moralische Stütze in der Auseinandersetzung mit den Verbrechen des

¹⁵⁸ A. Andersch, *Anzeige einer Rückkehr des Geistes als Person*, in: J. Améry, Bd. 9. Werke, Hg. v. I. Heidelberger-Leonard, Stuttgart 2008, S. 269.

¹⁵⁹ J. Améry, *Jenseits...*, in: Werke, Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 20.

¹⁶⁰ J. Améry, *Jenseits...*, in: Werke, Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 20.

Nationalsozialismus, die am jüdischen Volk begangen worden sind, bilden. Ihr Zweck war nicht »Abklärung«¹⁶¹, sondern »Aufklärung« über „des Königs neue Kleider“¹⁶², „die auch im Nachkriegsdeutschland getragen [wurden], und dies schon sehr frühe.“¹⁶³ Denn in Deutschland – so konstatierten die Intellektuellen wie z. B. J. Améry und Th. W. Adorno die vorgefundene Wirklichkeit der Nachkriegszeit – „fühlte man sich als Kinder der »Stunde Null«“¹⁶⁴ und „man machte [in diesem Bewusstseins] tabula rasa mit der Vergangenheit.“¹⁶⁵ Gegen die Auslöschung des Geschehenen aus dem kollektiven Gedächtnis der zukünftigen Generationen, gegen das Vergessen-Wollen, gegen das Geschehene und die Zeit im Allgemeinen revoltierte Améry mit seiner Schrift nach dem Vorbild Voltaires, der seinerzeit gegen das Erdbeben von Lissabon (1755) protestierte. Das autobiographische Schreiben Amérys geschah im Sinne der Aufklärung, und als „Überlebender von Auschwitz sah [J. Améry] sich [...] veranlasst, sein intellektuelles Selbst im Sinne des aufklärerischen *sapere aude* vor dem Hintergrund [seiner] Erfahrungen zu entwickeln.“¹⁶⁶ So stellte sich Améry mit seinen autobiographischen Schriften in die Reihe der Aufklärer nach Auschwitz zusammen mit Th. W. Adorno, K. Jaspers, Hannah Arendt etc. Bereits der Titel seiner Essaysammlung, der auf Nietzsche und Dostojewski anspielt, weist auf eine intellektuelle Art und Weise der Abrechnung mit der Vergangenheit und mit der Schuldfrage hin, mit welcher letzteren sich auch K. Jaspers im Rahmen einer Vorlesungsreihe im Winter 1945-46 an der Universität Heidelberg beschäftigt hat. Der Essay von K. Jaspers *Die Schuldfrage*, auf den Amérys Schrift rekurriert, ist demnach die Bilanz der Auseinandersetzung von Jaspers, mit der „schuldbeladenen“ Vergangenheit und spielt in der intellektuellen Debatte nach Auschwitz eine wichtige Rolle. Es lassen sich zwischen den erwähnten Schriften Jaspers` und Amérys Parallelen aufzeigen, die nicht nur die inhaltliche Ebene betreffen, welche die Moral mit der Zeitphilosophie und -geschichte verbindet, sondern auch die Umstände ihrer Entstehung berühren. So fand die Abfassung von Jaspers` Vorlesungen über die deutsche Schuldfrage zeitgleich mit

¹⁶¹ J. Améry, *Jenseits...*, in: Werke, Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 18.

¹⁶² J. Améry, *Weiterleben - aber wie?*, Stuttgart 1982, S. 253.

¹⁶³ J. Améry, *Weiterleben - aber wie?*, Stuttgart 1982, S. 253.

¹⁶⁴ J. Améry, *Weiterleben - aber wie?*, Stuttgart 1982, S. 128.

¹⁶⁵ J. Améry, *Weiterleben - aber wie?*, Stuttgart 1982, S. 128.

¹⁶⁶ M. Vialon, Jean Améry – Philosoph der Aufklärung im Spiegel seiner Auseinandersetzung mit Theodor W. Adorno, in: *Kritik aus Passion*, S. 119.

den Vorbereitungen und der Eröffnung des Nürnberger Prozesses (1945-46) statt¹⁶⁷, während J. Améry seine „Autobiographie“ *Jenseits von Schuld und Sühne* im Anblick des großen Frankfurter Prozesses (1964) niederschrieb. Das juristische Verfahren gegen die Naziverbrecher war jedoch weder für Karl Jaspers noch für Jean Améry der alleinige Auslöser und Überschneidungspunkt der intellektuellen Beschäftigung mit der Schuldfrage. Wie ein Schuldgefühl und -bewusstsein (im Fall Auschwitz sollte man von Schuldbewusstsein sprechen) infolge einer „Verschuldung“ entsteht, also auf eine Verfehlung zurückgeht, so ist das Bedürfnis nach der geistigen Bewältigung der Vergangenheit Folge einer „Tragödie“ der Menschheit und des Geistes, die den Namen „Auschwitz“ trägt. Für die Vergangenheitsbewältigung wurde von geistigen Vertretern der Nachkriegszeit Sorge getragen und ihr Ziel war „Aufklärung“. „Aufklärung“ bedeutete für den deutschen Existenzialphilosophen Karl Jaspers und den Anhänger des Existenzialismus Jean Améry vor allem eine „Existenzerhellung“¹⁶⁸ (einer der Kernbegriffe von K. Jaspers), die auf dem Wege der Vermittlung zwischen den großen Polen des Daseins – der Vernunft und der Existenz – geschah¹⁶⁹. Mit *Jenseits von Schuld und Sühne* stimmte J. Améry nicht nur mit der philosophischen Einstellung von K. Jaspers überein, sondern stand auch in der Nietzscheanischen Tradition der Umwertung aller Werte. Mit dem Titel *Jenseits von Schuld und Sühne* lehnt sich Amérys Essaysammlung an Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse* an, und ähnlich wie Nietzsche entscheidet sich Améry in seinen „Bewältigungsversuchen eines Überwältigten“ gegen die Moral und für das Leben (Existenzialismus).¹⁷⁰ In seinem autobiographischen Werk verwirft Améry die starren Begriffe der philosophischen Moden und damit auch den Idealismus. Seine Moral ist – Nietzsche vergleichbar – nicht eine idealistische, sondern eine Moral des Lebens. Daseinsgerichtete Moral und Abwendung vom Idealismus sind im Falle Améry nur allzu verständlich angesichts seiner Erfahrungen in den Konzentrationslagern. Die „Umwertung aller Werte“, die J. Améry u.a. in den Lagern Auschwitz-Monowitz, Buchenwald, Bergen-Belsen erfuhr, „lehrte“ ihn, „sich des traditionellen

¹⁶⁷ Vgl. R.C. Holub, *Schuld und Sühne*, in: Eine neue Geschichte der deutschen Literatur Hg. von David E. Wellbery et. Al., Berlin 2007, S. 1017.

¹⁶⁸ J. Hirschberger, *Kleine Philosophiegeschichte*, Freiburg 2005, S. 269.

¹⁶⁹ Vgl. J. Hirschberger, *Kleine Philosophiegeschichte*, S. 268.

¹⁷⁰ Vgl. J. Hirschberger, *Kleine Philosophiegeschichte*, S. 235.

philosophischen Idealismus zu entledigen.“¹⁷¹ Seine Entidealisierung beschreibt Améry mit folgenden Worten:

Und dennoch war für uns - und wenn ich sage uns, dann meine ich die glaubensfreien und an keine politische Doktrin engagierten Intellektuellen - der Aufenthalt im Lager geistig nicht ganz und gar wertlos. Wir haben nämlich die für uns fürderhin unverrückbare Gewißheit mitgenommen, daß der Geist auf weitesten Strecken tatsächlich ein ludus ist und wir nichts sind, besser gesagt, vor dem Eintritt ins Lager nichts waren als homines ludentes. Damit ist manche Überheblichkeit von uns abgefallen, mancher metaphysische Dünkel, aber auch manch naive Geistesfreude und manch fiktiver Lebenssinn. In seinem Buch »Die Wörter« hat Jean-Paul Sartre an einer Stelle geschrieben, er habe dreißig Jahre gebraucht, um sich des traditionellen philosophischen Idealismus zu entledigen. Bei uns, das kann ich versichern, ging es schneller. Ein paar Lagerwochen haben meist genügt, um diese Entzauberung des philosophischen Inventars zu bewirken, um die andere, vielleicht unendlich viel begabtere und scharfsinnigere Geister ein Leben lang ringen müssen.¹⁷²

Dabei wird die eigene Person (Améry's) in einem Kollektiv aufgenommen, das seinen Ausdruck in der grammatischen Form „uns“ findet. Mit dieser pluralisierten Auffassung seiner Identität – Jan Philipp Reemtsma spricht in diesem Zusammenhang in seinem Aufsatz *Gedanken über den Gebrauch der ersten Person Singular bei Jean Améry* von den verschiedenen grammatischen Emanationen des schreibenden Ichs¹⁷³ – bezeichnet Améry die Gruppe der Intellektuellen, also eine Gruppe geistig veranlagter und arbeitender Menschen, deren Verbundenheit untereinander nicht durch einen gemeinsamen Glauben oder eine politische Einstellung bedingt ist, sondern sich vor allem in der intellektuellen Haltung im Sinne der Aufklärung äußert, welche die Intellektuellen determiniert. Von dem großen Einfluss der aufklärerischen Tradition auf das geistige Bild eines Intellektuellen hat Améry immer wieder gesprochen, auch noch in seiner letzten Essaysammlung *Weiterleben – aber wie?*, die er zu Lebzeiten, im Herbst 1978, abschloss:

¹⁷¹ J. Améry, *Jenseits...*, Werke Bd. 2., S. 53.

¹⁷² J. Améry, *Jenseits...*, S. 53.

¹⁷³ Jan Philipp Reemtsma, *Gedanken über den Gebrauch der ersten Person Singular bei Jean Améry*, in: J. Améry, Werke Bd. 9., S. 469.

Wir stehen hier, Intellektuelle, kritisch gestimmt, und was wir an geistiger Freiheit besitzen, danken wir Aufklärern: von Montesquieu bis Freud, von Locke über Condorcet, Diderot zu Marx, Feuerbach und Russell. Was immer wir an Einsicht erlangten, die zu Vertrautheit mit uns selber und Sicherheit in der Welt uns verhalf, wir besäßen es nicht ohne die aufklärerische wissenschaftliche Weltauffassung.¹⁷⁴

Von der Tradition der Aufklärung ausgehend formuliert Améry auch seine Definition des Intellektuellen:

Ein Intellektueller, wie ich ihn hier verstanden wissen möchte, ist ein Mensch, der innerhalb eines im weitesten Sinne geistigen Referenzsystems lebt. Sein Assoziationsraum ist ein wesentlich humanistischer oder geisteswissenschaftlicher. Er hat ein wohlausgestattetes ästhetisches Bewußtsein. Neigung und Befähigung drängen ihn zu abstrakten Gedankengängen. Vorstellungsserien aus dem geistesgeschichtlichen Bereich stellen sich zu jeder Gelegenheit in ihm her.¹⁷⁵

Die Situation des Intellektuellen, von der J. Améry in *Jenseits von Schuld und Sühne* spricht, wird von ihm jedoch nicht a priori und für sich behandelt, sondern im Kontext von Auschwitz als ein „Sonderproblem“¹⁷⁶ untersucht. Es ist die Situation des Intellektuellen im Konzentrationslager, die J. Améry in *Jenseits von Schuld und Sühne* beschäftigt:

[...] einen solchen Intellektuellen werden wir dort stellen, wo es für ihn darauf ankam, die Wirklichkeit und Wirkungskraft seines Geistes zu erhärten oder für nichtig zu erklären, an einer Grenzsituation: in Auschwitz. Damit aber stelle ich natürlich mich selbst. Ich habe mich, in doppelter Eigenschaft, als Jude und Angehöriger der belgischen Résistance, außer in Buchenwald, Bergen-Belsen und noch anderen Konzentrationslagern auch ein Jahr lang in Auschwitz, genauer: im Nebenlager Auschwitz-Monowitz aufgehalten.¹⁷⁷

¹⁷⁴ J. Améry, *Weiterleben – aber wie?*, S. 249-250.

¹⁷⁵ J. Améry, *Jenseits...*, S. 24.

¹⁷⁶ J. Améry, *Jenseits...*, S. 10.

¹⁷⁷ J. Améry, *Jenseits...*, S. 25.

Es ging Améry in seinem Werk – dies war auch das große Anliegen Th. W. Adornos – um das Denken, Schreiben und die Existenz eines Intellektuellen nach Auschwitz, sowie um die Fragen wie etwa: „Ist Aufklärung nach Auschwitz überhaupt noch möglich?“¹⁷⁸, „Was bedeutet Aufklärung nach Auschwitz?“¹⁷⁹, „Kann man nach Auschwitz Utopist sein?“¹⁸⁰, und vor allem um die Frage, ob „man nach Auschwitz als Intellektueller leben [kann]“¹⁸¹. Auf diese und ähnliche Fragen versuchte Améry eine Antwort zu geben, indem er die eigene Erfahrung der Jahre 1940-1945 zum Anlass seiner zeitgebundenen Reflexion und Selbstreflexion nahm, und das traumatische Erlebnis »Auschwitz« durch Reflexion zu bewältigen versuchte – um mit dem Untertitel J. Amérys Essaysammlung *Bewältigungsversuche eines Überwältigten* zu sprechen. Das Ziel dieser Bewältigung war »Katharsis« - so Améry im Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe „Zeugen des Jahrhunderts“:

[...], das war eine Katharsis, dieses Buch »Jenseits von Schuld und Sühne«, alles Verdrängte kam wieder hoch und wurde nun geistig durchgearbeitet.¹⁸²

Zum Mittel der Bewältigung diente Améry die Reflexion. In demselben Gespräch mit I. Hermann antwortet Améry auch auf die Frage, ob er noch von dieser Zeit (in den Konzentrationslagern) träume, dass er „es in der Tat bewältigt [hat] durch Reflexion“¹⁸³. Die Reflexion über die Situation eines Intellektuellen im Konzentrationslager ist bei Améry hauptsächlich eine Selbstreflexion, und seine „Definition des »Intellektuellen« ist auch nicht die Verabsolutierung eines bestimmten Bildungsideals, [sondern] sie ist eine Selbstbeschreibung“¹⁸⁴.

Einen solchen Intellektuellen also, einen Mann, der Strophen großer Lyrik auswendig weiß, der die berühmten Gemälde der Renaissance und die des Surrealismus kennt, dem die Geschichte der Philosophie geläufig ist und die der Musik – einen solchen Intellektuellen werden wir dort stellen, wo es für ihn

¹⁷⁸ D. Claussen, Eine kritische Differenz, in: Jean Améry (Hans Maier) hg. von S. Steiner, Frankfurt 1996, S. 199.

¹⁷⁹ D. Claussen, Eine kritische Differenz, in: Jean Améry (Hans Maier) hg. von S. Steiner, Frankfurt 1996, S. 200.

¹⁸⁰ D. Claussen, Eine kritische Differenz, in: Jean Améry (Hans Maier) hg. von S. Steiner, Frankfurt 1996, S. 204.

¹⁸¹ D. Claussen, Eine kritische Differenz, S. 204.

¹⁸² I. Hermann, Jean Améry. Der Grenzgänger, Göttingen 1992, S. 80.

¹⁸³ I. Hermann, Jean Améry. Der Grenzgänger, Göttingen 1992, S. 81.

¹⁸⁴ Jan Philipp Reemtsma, Gedanken über..., in: J. Améry, Werke Bd. 9., S. 481.

darauf ankam, die Wirklichkeit und Wirkungskraft seines Geistes zu erhärten oder für nichtig zu erklären, an einer Grenzsituation: in Auschwitz. Damit aber stelle ich natürlich mich selbst. [...] Es wird [...] das Wörtchen ›ich‹ öfter vorkommen müssen, wo ich das persönliche Erlebnis nicht ohne weiteres auch andern unterstellen kann.¹⁸⁵

„Amérys Selbstbeschreibung als Intellektueller ist [aber gleichzeitig] mehr als bloße Selbstbeschreibung, weil sie ein Allgemeines bezeichnet, das in und mit Auschwitz zerstört wurde.“¹⁸⁶ Das schreibende ›Ich‹ ist somit stellvertretend; es erweist sich aber „als der einzig brauchbare Ansatzpunkt“¹⁸⁷, um über ein Kollektiv, sowie über den Geist in Konfrontation mit Auschwitz zu sprechen. Nur vom eigenen Ich ausgehend ist es möglich, Geschichte als die Geschichte eines Individuums zu erzählen; ergänzend plädiert Stephen Steiner in seinem Aufsatz *Erinnern und Leben. Versuch zum Ort des Erinnerns bei Jean Améry* für eine Problematisierung des Selbstbezugs in den Texten der Augenzeugenschaft:

Wenn Geschichte nur lebendige Geschichte sein kann, insofern jemand »Ich« sagt und davon erzählt, dann müssen die Bedingungen dieses »Ich sagen Könnens« selber zum Problem werden. Erinnerung als Augenzeugenschaft gründet sich auf einen *Selbstbezug*, der erinnernd erzählt.¹⁸⁸

Ferner betont Adorno die große Rolle von Selbstreflexivität und Ichbezogenheit für die Aufarbeitung der Vergangenheit und ihre subjektive Wiedergabe im Rahmen der Geschichte eines Kollektivs:

Aufarbeitung der Vergangenheit als Aufklärung ist wesentlich solche Wendung aufs Subjekt. Verstärkung von dessen Selbstbewusstsein und damit auch von dessen Selbst.¹⁸⁹

¹⁸⁵ J. Améry, *Jenseits...*, S. 25.

¹⁸⁶ Jan Philipp Reemtsma, *Gedanken über...*, in: J. Améry, *Werke* Bd. 9., S. 484.

¹⁸⁷ Ebd. 21.

¹⁸⁸ Stephen Steiner, *Erinnern und Leben. Versuch zum Ort des Erinnerns bei Jean Améry*, in: *Kritik aus Passion*, Göttingen 2005, S. 33.

¹⁸⁹ Th. W. Adorno, *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*, 1959, zitiert nach M. Vialon, in: *Kritik aus Passion*, S. 119.

Das Schreiben in der autobiographischen Erinnerungsliteratur Amérys ist selbstreflexiv. „Bei Hegel heißt die Stufe der Individuation Selbstbewusstsein, weil Individualität nicht einfach das biologische Einzelwesen ist, sondern dessen durch Vernunft sich als ein Besonderes erhaltende Reflexionsform.“¹⁹⁰ Gerade die Reflexion und der Selbstbezug erlauben Améry von dem ›beschädigten Leben‹ zu berichten. Wenn Amérys Essaysammlung eine „Wesensbeschreibung der Opferexistenz“¹⁹¹ und ein „Bericht vom beschädigten Leben“¹⁹² ist, so lässt sich diese allgemeine Beobachtung nur auf die Reflexion eines einzelnen Mannes zurückführen, „der sein Leben unter besonderen Bedingungen leben musste“¹⁹³, der selbst ein Augenzeuge der Beschädigung des Lebens und ein Opfer des NS-Regimes war. Damit ist Amérys autobiographisches Werk vor allem ein „Versuch einer Selbstbefragung“¹⁹⁴. Das Wort ›selbst‹ erfährt auch im Laufe der Überlegungen über die Beschaffenheit des Menschen nach Auschwitz eine häufige Potenzierung und gehört damit zu einem der Shoah-Kraftwörter (Force-Ausdrücke) im autobiographischen Schreiben Amérys.

An dieser Stelle ist eine nähere Beschäftigung mit dem metaisierenden Verfahren der Potenzierung von sprachlichen Ausdrücken in Amérys essayistischer Autobiographie vorgesehen; ein Onomastikon der Kraftausdrücke der Shoah in diesem Kontext soll zusammengestellt werden.

4.1. Das Onomastikon der bedeutenden Kraftausdrücke der Shoah im Kontext der essayistischen Autobiographie J. Amérys

Das Onomastikon der Shoah berücksichtigt die Potenzierung der Ausdrücke in Bezug auf ihre Qualität und Quantität und enthält Begriffe wie: ›Identität‹ (vergleichbar mit den Wörtern ›selbst‹ und ›Ich‹, sowie allen sprachlichen Ausprägungen der Selbstbeschreibung), ›Vernunft‹, ›Heimat‹, ›Tod‹ etc., um die auch partiell die einzelnen Kapitel der Essaysammlung aufgebaut sind.

¹⁹⁰ Jan Philipp Reemtsma, Gedanken über..., in: J. Améry, Werke Bd. 9., S. 480.

¹⁹¹ J. Améry, Jenseits..., S. 21.

¹⁹² Formulierung von Horst Krüger, in: J. Améry, Werke Bd. 9., S. 161.

¹⁹³ H. Krüger, Bericht vom beschädigten Leben, in: J. Améry, Werke Bd. 9., S. 161.

¹⁹⁴ J. Améry, Werke Bd. 2., S. 183.

4.1.1. ›selbst‹

Die Überlegungen zu der Verwendung des Wortes ›selbst‹ betreffen im Folgenden die Bedeutung, den Kontext und den Charakter seines Vorkommens im Text Améry's *Jenseits von Schuld und Sühne* einerseits, sowie die nähere Bestimmung des ›Ichs‹ bei Améry und die Reflexion andererseits. In Bezug auf den Zusammenhang von *Ich* und *Reflexion* in der intimen Autobiographik Améry's bemerkt W.G. Sebald:

Sicher war die Tendenz zur Reflexion, die Améry's Arbeiten bestimmte, durch die Form vorgegeben, für die er sich entschied; andererseits aber meldet sich auch ein unabweisbares Bedürfnis, den Verlauf und Ausgang des eigenen Lebens zu repräsentieren, ein Bedürfnis, dem dann aus Scheu und Angst vor dem, was gewesen ist und was noch zu erwarten stand, oft nur bedingt oder sehr zurückhaltend stattgegeben wurde. Améry's Angaben über Herkunft, Kindheit und Jugend, über seine unmeisterlichen Wanderjahre sind ebenso spärlich wie das, was er an konkreten Details über die Arbeit im Widerstand oder das Überleben in Auschwitz beistellt. Es ist, als sei ihm ein jegliches Bruchstück seiner Erinnerung ein neuralgischer Punkt, als stünde er unter dem Zwang, unverzüglich alles aufzufangen und zu übersetzen in der Reflexion, um es halbwegs kommensurabel zu machen.¹⁹⁵

Sicher war aber auch, dass das autobiographische Schreiben eine Reflexion als bloße Referenz (als den Bericht über Auschwitz und über die Opfer von Auschwitz) nicht zuließ und eine starke Wendung aufs Subjekt im Sinne des autobiographischen „*mea res agitur*“ forderte, um durch diese Subjektivität, nicht alleine in Form eines Essays, sondern einer autobiographischen Essaysammlung, Auschwitz plausibel zu machen. Eine Bekräftigung dieser Aussage finden wir bei Améry:

Der Entschluss zur unverschleierte Subjektivität ließ die Form des klassischen, um den Gegenstand und nur um ihn bemühten Essays nicht zu. Das Ich, das sich hier zu erhellen versucht, schließt manches ein, was den objektiven Ereignissen fremd war, sie aber verwandelte und personalisierte. So habe ich also aufsteigenden Reminiszenzen und Assoziationen den Weg nicht abgeschnitten, wenn sie sich eindrängten in das Zeugnis.¹⁹⁶

¹⁹⁵ W. G. Sebald, Mit den Augen des Nachtvogels. Über Jean Améry. in: Werke, Bd. 9., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 508-509.

¹⁹⁶ J. Améry, Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 184.

Was Améry in Bezug auf die Verbindung von Essay und Autobiographie, oder von Reflexion und Selbstbezug in seinem Vorwort zu *Unmeisterlichen Wanderjahren* (1971) formulierte, lässt sich auch auf die übrigen autobiographischen Werke und vor allem auf *Jenseits von Schuld und Sühne* (1966) übertragen. Die objektive Situation und die Reflexion des schreibenden Ichs ergänzen sich und bilden »eine Art Autobiographie« (A. Andersch), deren Kapitel „sowohl autobiographisch, als auch zeitbiographisch“¹⁹⁷ sind. So „zeichnet sich Amérys essayistisches Schreiben durch eine charakteristische Pendelbewegung zwischen subjektivem Zeugnis und verallgemeinernder Reflexion aus.“¹⁹⁸ In seinem Geleitwort zur 1966 herausgegebenen Buchausgabe von *Jenseits von Schuld und Sühne* argumentiert Améry:

Hatte ich noch in den ersten Zeilen des Auschwitz-Aufsatzes geglaubt, ich könne behutsam und distanziert bleiben und dem Leser in distinguiertem Objektivität gegenüberzutreten, mußte ich nun erfahren, daß es einfach unmöglich war. Wo das »Ich« durchaus hätte vermieden werden sollen, erwies es sich als der einzig brauchbare Ansatzpunkt. Eine nachdenklich-essayistische Arbeit hatte ich geplant. Eine durch Meditationen gebrochene, persönliche Konfession entstand.¹⁹⁹

Das Ich, sowie die subjektiven Erlebnisse und Einsichten bilden demnach den Ausgangspunkt einer allgemeinen Reflexion, die nach der objektiven Wahrheit und Zeugenschaft von den Ereignissen des Jahrhunderts der Barbarismen trachtet. „Die Szene wird [...] mit ihrer Reflexion vollständig verzahnt.“²⁰⁰ Es entsteht eine Art Autobiographie als Ideen-Roman²⁰¹, „eine spirituelle Autobiographie“²⁰² also, die zusammen mit den Büchern *Über das Altern – Revolte und Resignation* (1968) und *Unmeisterliche Wanderjahre* (1971) „so etwas wie einen essayistisch-autobiographischen Roman“²⁰³ ergibt. Sie besteht aus fünf Essays: „An den Grenzen des Geistes“, „Die Tortur“, „Wieviel Heimat braucht der Mensch?“, „Ressentiments“

¹⁹⁷ J. Améry, Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 183.

¹⁹⁸ M. Hofmann, Literaturgeschichte der Shoah, Münster 2003, S. 39.

¹⁹⁹ J. Améry, Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 21.

²⁰⁰ A. Andersch, Anzeige einer Rückkehr des Geistes als Person, in: J. Améry, Bd. 9. Werke, Hg. v. I. Heidelberger-Leonard, Stuttgart 2008, S. 273.

²⁰¹ A. Andersch, Anzeige..., in: J. Améry, Bd. 9. Werke, Hg. v. I. Heidelberger-Leonard, Stuttgart 2008, S. 276.

²⁰² A. Andersch, Anzeige..., in: J. Améry, Bd. 9. Werke, Hg. v. I. Heidelberger-Leonard, Stuttgart 2008, S. 271.

²⁰³ J. Améry, Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 184.

und „Über Zwang und Unmöglichkeit Jude zu sein“. Das erste Kapitel „An den Grenzen des Geistes“ beschäftigt sich mit der Existenz eines Intellektuellen, der geistigen Situation eines Humanisten in Auschwitz. Da die Schilderung eines Intellektuellen – wie bereits dargestellt – einer Selbstbeschreibung gleicht, schließt das erste Essay die Bedeutung des Begriffs der Identität und seiner sprachlichen Ausformung im Worte ›selbst‹ mit ein. Die Manifestation des Ich im Wort ›selbst‹ ist bei Améry öfters eine negative. In der einschlägigen Literatur wird Améry auch häufig als „Adept der Selbstvernichtung“²⁰⁴ bezeichnet. Dieses Rufs erfreut sich Améry jedoch nicht aufgrund einer angeborenen, pessimistischen Lebenshaltung, sondern der Tatsache, ein Opfer des NS-Regimes zu sein, sowie der Beschädigung seines Lebens, die er in Auschwitz erfahren hat. Besonders das im zweiten Kapitel *Die Tortur* geschilderte Fort Breendonk-Erlebnis (am 23. Juli 1943 und den folgenden Tagen wurde Améry von Gestapo-Beamten gefoltert) bildet ein traumatisches Erlebnis im Lebenslauf Amérys, das ihn zum Schriftsteller und Philosophen der Negation und Selbstverneinung stempelt. Zum einen spiegelt sich die ›Selbst‹-Negation im Text in irrealen Konditionalsätzen, zum anderen in den Substantiven und Verben der Selbstnegierung wider, auf die anschließend hingewiesen werden soll. Die irrealen Konditionalsätze markieren etwa grammatisch die Grenzen des Geistes in Auschwitz und die geistige Trostlosigkeit dieses Ortes. Ihre Bedeutung ist negativ, weil Sätze mit *selbst wenn* eine nicht ausreichende Bedingung betonen, die – auch wenn erfüllt – die Folgen nicht eintreten lässt. Das Leben in Auschwitz, das Améry unter „besonderen“, nicht ausreichenden Lebens- und Geistesbedingungen fristete, drängte der autobiographischen Aussage solche irrealen Bedingungssätze mehrmals auf. Sie beziehen sich bei Améry primär auf den Geist und seine geistigen Produkte und Werte. Das erste Beispiel beschreibt in concreto die Unmöglichkeit einer intellektuellen Beschäftigung in Auschwitz, welche letztere unter der unerfüllbaren Bedingung des materiellen Besitzes von geistigen Gütern im Sande verläuft, d.h. im Schlaf der Erschöpfung, oder auch im Tod:

Nein, ich hätte ganz bestimmt nichts über Maimonides gelesen, selbst wenn mir, was freilich in Auschwitz kaum denkbar war, ein einschlägiges Buch in die

²⁰⁴ G. Kunert, Hand an sich legen. Überlegungen zu einem Buch von Jean Améry, in: J. Améry, Bd. 9. Werke, Hg. v. I. Heidelberger-Leonard, Stuttgart 2008, S. 203.

Hände gefallen wäre. Auch hätte ich sicher während des Luftalarms keinen Versuch gemacht, über Herder nachzudenken.²⁰⁵

Das zweite Exempel berührt das Bewusstsein einer negativen Identität infolge der sozialen Aberkennung der geistigen Heimat und der Möglichkeit des Bekenntnisses zu ihr:

In den gleichen Tagen hat, glaube ich, drüben in den USA Thomas Mann einmal gesagt: »Wo ich bin, ist die deutsche Kultur«. Der deutsch-jüdische Auschwitzhäftling hätte eine solch kühne Behauptung nicht aufstellen können, selbst wenn er zufällig ein Thomas Mann gewesen wäre. Er konnte die deutsche Kultur nicht als seinen Besitz reklamieren, weil sein Anspruch keinerlei soziale Rechtfertigung fand.²⁰⁶

Das, was sich noch für einen Verbannten in der Freiheit – stellvertretend nennt Améry an dieser Stelle Thomas Mann – ziemte, war für einen Verbannten in Auschwitz schlechterdings ausgeschlossen. Dem Auschwitzhäftling wurde die sprachlich-kulturelle Identität, das Fortleben in der eigenen Kultur unter dem „Zwang und [der] Unmöglichkeit, Jude zu sein“ abgesprochen. In dem die Sammlung abschließenden Essay *Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein* zeigte Améry, „dass [er] als ein Opfer des Nationalsozialismus auf eine ‘negative’ Identität als Jude fixiert wurde, ohne dass er sich gegen diese Zuweisung wehren konnte, dass er aufgrund seiner Erfahrung das Judesein annehmen muss, auch wenn er als Atheist niemals eine Identität aus einer religiösen Überzeugung abzuleiten vermochte [...]“²⁰⁷. Somit ist das Selbstbild, das Améry im letzten Kapitel seiner Autobiographie präsentiert, eines der Nötigung, des fremden Diktats und Selbsthasses und lässt sich an folgenden ›selbst‹-Sätzen ablesen:

[...] durch den Antisemiten sei der Jude in eine Situation gedrängt worden, in der er sich das Bild seiner selbst vom Feinde habe aufprägen lassen.²⁰⁸

[...]

²⁰⁵ J. Améry, *Jenseits von Schuld und....*, in: Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 30.

²⁰⁶ J. Améry, *Jenseits von Schuld und....*, in: Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 34.

²⁰⁷ M. Hofmann, *Literaturgeschichte der Shoah*, Münster 2003, S. 43-44.

²⁰⁸ J. Améry, *Jenseits von Schuld und....*, in: Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 155.

Es hatte aber, wohlgemerkt, diese Hinfälligkeit nur wenig zu tun mit dem klassischen jüdischen Selbsthaß einer assimilationswilligen und assimilationswütigen deutschen Judenheit der Zeit vor Ausbruch des Nazismus.

209

[...]

Die Übergabe der Juden an das Stürmerbild ihrer selbst war nichts als die Anerkennung einer gesellschaftlichen Realität: gegen diese hat eine Berufung auf eine Selbsteinschätzung anderer Ordnung bisweilen lächerlich oder närrisch erscheinen müssen.²¹⁰

Selbsteinschätzend bemängelte Améry die Freiheit zum Selbstentwurf aufgrund von Auschwitz. Das freie, persönliche Bekenntnis zur jüdischen Identität, die einst zu einer Art Zwangsidentität, einer aufgedrungenen und nicht selbsterworbenen Identität wurde, erschien Améry als absurd. Die jüdische Identität, die ihm nach dem Krieg und nach Auschwitz zur Ehre gereichen sollte, betrachtete er mit Skepsis angesichts der im Dritten Reich erlebten Unmöglichkeit, ein Jude zu sein:

Ich habe die Freiheit, mich als einen Juden zu wählen, und sie ist meine ganz persönliche und allgemein menschliche Ehre. Habe ich sie denn aber auch wirklich? Ich glaube es nicht. Wäre Jochanaan, stolzer Träger einer neuen selbsterworbenen Identität, durch seine supponierte gründliche Kenntnis des Chassidismus wohl davor gefeit, am 24. Dezember an einen Weihnachtsbaum mit vergoldeten Nüssen zu denken?²¹¹

Auch eine mögliche Namensänderung hob in seinen Augen den Zweifel an der Freiheit der Selbstbestimmung nicht auf, weil Améry die eigene Identität explizit mit seinem deutschen Namen und der deutschen Sprache assoziierte:

Meine Identität war gebunden an einen schlecht und recht deutschen Namen und an den Dialekt meines engeren Herkunftslandes.²¹²

²⁰⁹ J. Améry, Jenseits von Schuld und...., in: Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 156-157.

²¹⁰ J. Améry, Jenseits von Schuld und...., in: Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 157.

²¹¹ J. Améry, Jenseits von Schuld und...., in: Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 151.

²¹² J. Améry, Jenseits von Schuld und...., in: Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 90.

Damit erkannte Améry, dass ihm eine Identitäts-Findung wegen der Dialektik des Juden-sein-Sollens verwehrt war:

Die Dialektik der Selbstverwirklichung: zu sein, der man ist, indem man zu dem wird, der man sein soll und will, sie ist für mich blockiert.²¹³

Neben dem Judentum wurde auch das Foltererlebnis zu einem der prägendsten Faktoren in der „negativen“ Identität Amérys. Im zweiten Essay seiner autobiographischen Schrift *Die Tortur* politisiert Améry die Tortur, indem er von der körperlichen Erfahrung der Selbstnegation im Kontext des Dritten Reiches berichtet:

Wie komme ich da eigentlich dazu, von der Tortur gerade nur im Zusammenhang mit dem Dritten Reich zu sprechen? Weil ich selbst sie unter den waagrecht ausgebreiteten Schwingen gerade dieses Raubvogels erlitt, natürlich.²¹⁴

„Ausgehend von der Beschreibung seiner eigenen Erfahrung der Folterung durch die SS im Fort Breendonk zwischen Brüssel und Antwerpen, bestimmt Améry die Folter als die Essenz des Nationalsozialismus.“²¹⁵ Im Sinne Amérys äußert sich über die Tortur auch I. Kertész in seinem Aufsatz *Die Panne. Der Holocaust als Kultur*: „Überhaupt ist die Tortur das Wesen eines jeden Absolutismus, der zum Staatsrang erhoben wird, das Wesen jeder Diktatur, die die Macht zur Alleinherrschaft aufbläht.“²¹⁶ Bemerkenswert ist dabei in der zuletzt zitierten Passage aus *Jenseits von Schuld und Sühne* die Wahl der Metapher („unter den waagrecht ausgebreiteten Schwingen gerade dieses Raubvogels“), als wollte Améry den überwältigenden Schwingen des Raubvogels jene des Pegasus gegenüberstellen, als Symbol des schriftstellerischen Bewältigungsversuches mit der Feder im Sinne des Aphorismus „Der Dichter ein Vogel“ von P.H. Neumann: „So weit geflogen mit nur einer Feder.“²¹⁷

²¹³ J. Améry, *Jenseits von Schuld und...*, in: Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 152.

²¹⁴ J. Améry, *Jenseits von Schuld und...*, in: Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 59.

²¹⁵ M. Hofmann, *Literaturgeschichte der Shoah*, S. 46.

²¹⁶ I. Kertész, *Die Panne. Der Holocaust als Kultur*, in: S. Steiner, Jean Améry, S. 18-19.

²¹⁷ Der Aphorismus wurde dem Hörbuch „Für Freunde und Artverwandte“, Gedichte von Peter Horst Neumann, „Wer nicht hören will, soll lesen. Wer nicht lesen will, der hört“ entnommen.

Während Améry genau und ausführlich von der Wirkung der Überwältigung auf das gesamte Leben und Schaffen berichtet, das zum Überwältigungsversuch wurde, geht die Beschreibung der Tortur selbst über 33 Druckzeilen nicht hinaus. Améry begründet dies mit der Nichtmittelbarkeit des zugefügten Schmerzes:

Wer seinen Körperschmerz mitteilen wollte, wäre darauf gestellt, ihn zuzufügen und damit selbst zum Folterknecht zu werden.²¹⁸

Die Erfahrung der Folter inkludiert den definitiven Verlust an Weltvertrauen. „Wenn Améry sich selbst als unversöhnt und ›nachtragend‹ beschreibt, so ist die Grundlage dieser Haltung die Unmöglichkeit des Vergessens und – noch wichtiger – die verstörende Frage, ob derjenige, der einmal dieses Weltvertrauen verloren hat, überhaupt wieder in das ›normale‹ Leben integriert werden kann“²¹⁹:

Wer der Folter erlag, kann nicht mehr heimisch werden in der Welt. Die Schmach der Vernichtung lässt sich nicht austilgen. Das zum Teil schon mit dem ersten Schlag, in vollem Umfang aber schließlich in der Tortur eingestürzte Weltvertrauen wird nicht wiedergewonnen. Daß der Mensch als Gegenmensch erfahren wurde, bleibt als gestauter Schrecken im Gefolterten liegen. Darüber blickt keiner hinaus in eine Welt, in der das Prinzip Hoffnung herrscht.²²⁰

Das Erlebnis der Tortur ist eines der Hoffnungslosigkeit, der Selbstnegation und der Entfremdung:

Wer nämlich in der Folter vom Schmerz überwältigt wird, erfährt seinen Körper wie nie zuvor. Sein Fleisch realisiert sich total in der Selbstnegation.²²¹

Von ihr ausgehend umfassen die Manifestationen der ›Selbstnegation‹ bei Améry ›Selbstentfremdung‹ über ›Selbstverwerfung‹ bis ›Selbstzerstörung‹:

Daß man auf einmal selbst der Irgendwer ist, wird nur schwer begriffen. Auch das ist eine Art von Entfremdung.²²²

²¹⁸ J. Améry, Jenseits von Schuld und..., in: Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 74.

²¹⁹ M. Hofmann, Literaturgeschichte der Shoah, S. 47.

²²⁰ J. Améry, Jenseits von Schuld und..., in: Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 85.

²²¹ J. Améry, Jenseits von Schuld und..., in: Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 74.

[...] die Versuchung zur Selbstverwerfung hat sich in uns ebenso erhalten wie die Immunität gegen Selbstmitleid. Wir glauben nicht an Tränen.²²³

Das rational-analytische Denken war im Lager und speziell in Auschwitz nicht nur keine Hilfe, sondern führte geradenwegs in eine tragische Dialektik der Selbstzerstörung.²²⁴

Mit dem Begriff der „negativen“ Identität und der Selbstentfremdung korrespondiert auch der von der »Heimat«.

4.1.2. »Heimat«

Wo du das Gehen lernst und nicht das Bleiben. Einen Fuß vor den anderen gestellt, gehe ich fort. Ein Wort hinters andere gesetzt, kehre ich zurück.²²⁵

Das Wort »Heimat« ist bei Améry mit ihrem Verlust verbunden. Dass Heimat ein schlechthin Verlierbares ist, mit der Kindheit verwandt und nicht selten mit der Kindheit verloren, lernt man bereits bei Eichendorff²²⁶, bemerkt P. H. Neumann. Ähnlich wie bei Eichendorff, so liegt sie auch bei Améry im Vergangenen und macht die Vergangenheit, die Erinnerung und die Identität als die Wahrheit des Anfangs erst möglich. In diesem Sinne äußert sich auch S. Steiner in seinem Aufsatz *Erinnern und Leben. Versuch zum Ort des Erinnerns bei J. Améry*: „Améry gibt jenem, was die Sphäre der Vergangenheit überhaupt erst eröffnet, den Namen »Heimat«.“²²⁷ Jedoch beschränkt Améry den Begriff nicht auf seinen traditionellen Gehalt samt dem Selbstmitleid, das dieser inkludiert. Dem Wort »Heimat« stellt Améry das Elend der Verbannung und die „Verunmöglichung des Erinnerns“²²⁸ gegenüber. Da die Erinnerung an die Vergangenheit unmöglich gemacht wurde, ist ein Teil der Identität

²²² J. Améry, *Jenseits von Schuld und...*, in: Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 84.

²²³ J. Améry, *Jenseits von Schuld und...*, in: Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 128.

²²⁴ J. Améry, *Jenseits von Schuld und...*, in: Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 36.

²²⁵ P.H. Neumann, *Gedichte*, aus dem Hörbuch „Für Freunde und Artverwandte“ „Wer nicht hören will, soll lesen. Wer nicht lesen will, der hört“

²²⁶ Vgl. P.H. Neumann, *Gedichte*, aus dem Hörbuch „Für Freunde und Artverwandte“ „Wer nicht hören will, soll lesen. Wer nicht lesen will, der hört“

²²⁷ Stephen Steiner, *Erinnern und Leben. Versuch zum Ort des Erinnerns bei Jean Améry*, in: *Kritik aus Passion*, Göttingen 2005, S. 33.

²²⁸ Ebd. S. 34.

zerstört. So zeigt „das echte Heimweh“ bei Améry die Selbstzerstörung des Menschen an²²⁹:

Das echte Heimweh war nicht Selbstmitleid, sondern Selbstzerstörung. Es bestand in der stückweisen Demontierung unserer Vergangenheit, was nicht abgehen konnte ohne Selbstverachtung und Haß gegen das verlorene Ich.²³⁰

Der Gedanke an die verlorene Heimat löst in Améry Hassgefühle aus, denn mit ihr verlor Améry den Zugang zum eigenen Ich und das kohärente Bild seines Selbst.

Der mit Selbsthaß gekoppelte Heimathaß tat wehe, und der Schmerz steigerte sich aufs unerträglichste, wenn mitten in der angestrengten Arbeit der Selbstvernichtung dann und wann auch das traditionelle Heimweh aufwallte und Platz verlangte.²³¹

Des Heimatgefühls, des Sich-sicher-Fühlens (Heimat war für Améry auch, reduziert auf den positivpsychologischen Grundgehalt des Begriffs, Sicherheit²³²), und des Sich-zu-Hause-Fühlens beraubt, sah sich Améry gezwungen, eigene Identität in der deutschen Sprache zu suchen, mit Hilfe welcher er sich die Heimat zu erschreiben versuchte:

Andere, wie ich selbst, machten den aussichtslosen Versuch, sich anzuklammern an die weiterschreitende deutsche Sprache.²³³

Darauf, dass auch dieser Versuch für Améry eine Selbstüberwindung bedeutete, weist die im Text wiederkehrende Semantik der ›Grenze‹ und ihrer Überschreitung hin.

²²⁹ Vgl. Ebd. S. 34.

²³⁰ J. Améry, Jenseits von Schuld und..., in: Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 102.

²³¹ J. Améry, Jenseits von Schuld und..., in: Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 102.

²³² Vgl. J. Améry, Jenseits von Schuld und..., in: Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 94.

²³³ J. Améry, Jenseits von Schuld und..., in: Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 104.

4.1.3. ›Grenze‹

Jenseits von Schuld und Sühne ist eine Autobiographie, die vordergründig diverse Grenzsituationen und –termini behandelt. Neben den bedeutungsgeladenen ›Begriffen der Shoah‹ wie etwa ›Identität‹, ›Heimat‹, ›Aufklärung‹, ›Widerstand‹, ›Tod‹ etc. zählt Améry auch das Wort ›Grenze‹ zu den zentralen ›Kraftausdrücken‹ der Shoah. Der Begriff der ›Grenze‹ erfährt im Werk Amérys nicht nur eine hohe Potenzierung, sondern ist überdies ein Bindeglied zwischen den verschiedenen Reflexionen, indem er sich als roter Faden durch den Text zieht. Bereit der Titel *Jenseits von Schuld und Sühne* kündigt die Thematisierung von ›Grenzen‹ an. So sind in dem Wort „jenseits“ die Grenze zwischen der reellen Grenzsituation ›Auschwitz‹ und dem Geist (Konfrontation von Geist und Auschwitz), eine Trennlinie zwischen diesseitiger Welt der Lebenden bzw. Überlebenden und dem transzendentalen, unsichtbaren Bereich der Toten, sowie die Trennung zwischen der subjektiven Welt (Erfahrung) und der Welt der Objekte, mit enthalten. An dem Ausdruck „jenseits“ lässt sich auch der objektive Ansatz der Beschäftigung mit Auschwitz („jenseits von Schuld und Sühne“) ablesen, wie auch der Hinweis auf den Mord der Millionen von Juden, die von den Beamten des Nationalsozialismus und der Apparatur des Dritten Reiches skrupellos umgebracht wurden. Die Bedeutung der Grenze geht hier konform mit dem Inhalt der saloppen Redewendung „ins Jenseits befördern“. In Analogie zu dem Titel von Amérys Essaysammlung weisen auch die Überschriften der einzelnen Kapitel auf ›Grenzen‹ hin. In seinem ersten Essay *An den Grenzen des Geistes* zeigt Améry die unüberwindbaren Schranken auf, in die der Geist in Auschwitz gewiesen wurde und in denen er sich aufhob. „Im Gegenteil. Das Denken gönnte sich nur selten Rast. Aber es hob sich selbst auf, indem es bei fast jedem Schritt, den es tat, an seine unüberschreitbaren Grenzen stieß.“²³⁴

Der Essay *Die Tortur* berichtet primär von Schmerzgrenzen und den im Erlebnis der Folter erfahrenen körperlichen Grenzen des Ichs, d.h. von der Überwältigung.

Die Grenzen meines Körpers sind die Grenzen meines Ichs. Die Hautoberfläche schließt mich ab gegen die fremde Welt: auf ihr darf ich, wenn ich Vertrauen haben soll, nur zu spüren bekommen, was ich spüren *will*.²³⁵

²³⁴ J. Améry, *Jenseits von Schuld und....*, in: Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 52.

²³⁵ J. Améry, *Jenseits von Schuld und....*, in: Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 66.

Mit geographisch-kulturellen Grenzen und ihrer Bedeutung für die Identität beschäftigt sich das Kapitel *Wieviel Heimat braucht der Mensch?*, und auch die *Ressentiments* versucht Améry „nach zwei Seiten hin abzugrenzen, von zwei Begriffsbestimmungen zu schirmen: gegen Nietzsche, der das Ressentiment moralisch verdammt, und gegen moderne Psychologie, die es nur als einen störenden Konflikt denken kann.“²³⁶ Ferner thematisiert das Essay *Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein* eine soziale Ausgrenzung, den Zwang einer kulturellen (religiösen) Zugehörigkeit.

Viele dieser von Améry erwähnten Grenzen lassen sich im Prozess der Selbstüberwindung und mit Hilfe etwa des Glaubens überwinden:

Der im weitesten Sinne gläubige Mensch, sei sein Glaube ein metaphysischer oder ein immanenzgebundener, überschreitet sich selbst.²³⁷

Auch ›Widerstand‹ wird bei Améry zum Mittel der Grenzüberwindung und Selbstbehauptung. Amérys Rebellion betrifft vor allem die Zeit und richtet sich rückwärts gegen die historische Vergangenheit, sowie vorwärts gegen den Prozess des Alterns, der Grenzen auferlegt:

Ich rebelliere: gegen meine Vergangenheit, gegen die Geschichte, gegen eine Gegenwart, die das Unbegreifliche geschichtlich einfrieren läßt und es damit auf empörende Weise verfälscht. Nichts ist vernarbt, und was vielleicht 1964 schon im Begriffe stand zu heilen, das bricht als infizierte Wunde wieder auf.²³⁸

Nur die Grenze des Todes – der Tod dominiert die Werke der Shoah – bleibt unüberbrückbar.

²³⁶ Ebd., S. 127.

²³⁷ J. Améry, *Jenseits von Schuld und...*, in: *Werke Bd. 2.*, Hg. von I. Heidelberger-Leonard, S. 43.

²³⁸ J. Améry, *Jenseits...*, S. 18-19.

4.1.4. ›Tod‹

Der Tod ist in den Werken der Shoah allgegenwärtig, genauso wie er auch das Lagerleben, das Améry's Existenz prägte, bestimmte:

Wie etwa stand in Auschwitz der geistige Mensch zum Tode? Ein weites, unübersichtliches Feld, das hier nur flüchtig und im Geschwindschritt ausgemessen werden kann! Ich darf wohl als bekannt voraussetzen, daß der Lagerhäftling nicht Tür an Tür, sondern im selben Raum mit dem Tode lebte. Der Tod war allgegenwärtig. Die Selektionen für die Gaskammern fanden in regelmäßigen Abständen statt. Für ein Nichts wurden Häftlinge am Appellplatz gehängt, und ihre Kameraden mußten, Augen rechts!, zu flotter Marschmusik an den vom Galgen baumelnden Körpern vorbeidefilieren. Es wurde in Massen gestorben, am Arbeitsplatz, im Krankenbau, im Bunker, im Block. Ich erinnere mich an Zeiten, in denen ich achtlos über aufgehäufte Leichen stieg und wir alle zu schwach und gleichgültig waren, um die Verstorbenen auch nur aus der Baracke hinaus ins Freie zu schleppen. Aber all dies ist, wie gesagt, bekannt bis zum Überdruß, gehört ins Gebiet der eingangs erwähnten Greuel, von denen ausführlich zu sprechen man mir wohlmeinend abgeraten hat.²³⁹

In den Lagern „verhüllte sich [der Tod] in alle seine Unkenntlichkeit“²⁴⁰ und man sprach in dieser verkehrten Welt von einer Todeseinstellung, man diskutierte die verschiedenen Todesarten, wie man sonst von einer Lebenseinstellung sprach:

Auch der geistige Häftling befaßte sich, gleich seinem ungeistigen Kameraden, nicht mit dem Tode, sondern mit dem Sterben; damit aber wurde das ganze Problem reduziert auf eine Anzahl konkreter Überlegungen. So sprach man beispielsweise im Lager von einem SS-Mann, der einmal einem Häftling den Bauch aufgeschlitzt und mit Sand angefüllt hatte. Es liegt auf der Hand, daß man sich angesichts solcher Möglichkeiten kaum noch damit befaßte, *ob* beziehungsweise *daß* man sterben müsse, sondern nur noch, *wie* es geschehen würde. Man führte Gespräche darüber, wie lange es wohl dauere, bis das Gas in der Gaskammer seine Wirkung tut. Man spekulierte über die Schmerzhaftigkeit des Todes durch Phenolinjektionen. [...] ²⁴¹

²³⁹ J. Améry, *Jenseits...*, S. 45-46.

²⁴⁰ Ebd. S.52.

²⁴¹ J. Améry, *Jenseits...*, S.48.

Außerdem spielt der ›Tod‹ bei Améry in den Kontext der Vergangenheitsbewältigung hinein, etwa in der Formulierung: „Man schwieg die Sache mit den Juden tot“²⁴².

Als ich an die Niederschrift ging, sie beendete, gab es in Deutschland keinen Antisemitismus, richtiger: wo es ihn gab, dort wagte er sich nicht hervor. Man schwie die Sache mit den Juden tot oder rettete sich gar in einen aufdringlichen Philosemitismus, der den anständigen Opfern eine Peinlichkeit war, den weniger anständigen, deren Vorhandensein nicht verschleiert werden darf, eine günstige Gelegenheit, mit dem miserablen Gewissen der Deutschen gute Geschäfte zu machen.²⁴³

Gepaart mit dem Begriff des gesellschaftlichen ›Todes‹, verstanden als die Verschwiegenheit, in der man sich im Nachkriegsdeutschland übte, sowie mit dem Terminus der Vergangenheitsbewältigung sollte an dieser Stelle schon (im Onomastikon der Kraftausdrücke der Shoah) auch von jenem der ›Aufklärung‹ gesprochen werden, jedoch geschieht dies erst im nächsten Schritt dieser Arbeit, in der Darstellung eines anderen Metaisierungsverfahrens bei Améry, nämlich der Intertextualität.

4.2. Das metaisierende Verfahren der Intertextualität bei J. Améry

Am Begriff der ›Aufklärung‹ entzündet sich Amérys Auseinandersetzung mit der geistigen Situation der Zeit und ihren geistigen Tendenzen, die Améry als Intellektuellen prägten. Améry bekannte sich offen zu der klassischen Aufklärung, die in seinem Verständnis eine an der analytischen Vernunft und Logik orientierte, geistige Beschäftigung mit den Fragen der Emanzipation, Freiheit und Würde des Menschen, eine intellektuelle Arbeit in der Nachfolge Lessings, Montesquieus, Lockes etc. für den Fortschritt der Menschheit war:

Ich bekenne mich zur Aufklärung, zur klassischen zumal, als zu einer Philosophia perennis, die in sich alle ihre Korrektive birgt, so daß es müßiges

²⁴² Ebd. S. 14.

²⁴³ Ebd. S.14.

Spiel ist, sie dialektisch zu dislozieren. Ich stehe ein für die analytische Vernunft und ihre Sprache, die Logik. Ich glaube, trotz allem, was wir erfahren mußten, daß auch heute noch, nicht anders als in den Tagen der Enzyklopädisten, Kenntnis zur Erkenntnis führt und diese zur Sittlichkeit. [...]²⁴⁴

Amérys aufklärerisches Credo war kein striktes, genauso wie die Aufklärung für ihn auch „kein fugenloses doktrinäres Konstrukt“²⁴⁵ war. Vielmehr versinnbildlichte ›Aufklärung‹ für ihn „das immerwährende erhellende Gespräch, das wir mit uns selbst und mit dem anderen zu führen gehalten sind.“²⁴⁶ In dieser Bedeutung der Aufklärung als einer immerwährenden Diskussion, einer Auseinandersetzung mit der ›Intellektuellenkultur‹, einer Fortsetzung der politisch-moralischen Debatte und eines Selbstkommentars betrachtet man Amérys Werke. Desgleichen bildet die Essaysammlung *Jenseits von Schuld und Sühne* eine Reflexion über die Reflexion, die es zu erhellen gilt, eine Polemik und Selbstbefragung im Lichte der Aufklärung. Die Reflexion wird in Amérys essayistischer Autobiographik durch die Form vorgegeben und von ihr getragen. Denn der Essay „[versteht sich] als eine gegen jeden Dogmatismus gerichtete offene Form des Schreibens, die sich gegenüber starren Begriffsbildungen kritisch [verschließt] und in der Art eines Experiments die Begegnung des Ichs mit der Welt darzustellen [sucht].“²⁴⁷ Der Essay ist ebenso bei Améry als ein Sammelsurium von Ideen und Reflexionen, „als Fortschreiben vorhandener Schriften, als Weiter- und Zuendedenken des Vorgeachten, als Um- und Neugestalten des bereits Gestalteten, als Spiel mit vorhandenem Material [...]“²⁴⁸, als ein „Glasperlenspiel“ zu verstehen. Damit soll auch gesagt werden, dass das Zitat in Amérys Reflexionen ein entscheidendes Identifikationsmoment bildet und dass er „um dem Gesetz des persönlichen Bekenntnisses zu gehorchen [...] [seine] ganz persönliche, so und nicht anders aufgeschichtete Bildungswelt: verdeckte und paraphrasierte Zitate, ja ganze Absätze aus Gelesenem, respektvolle Plagiate [...] [aus seinem Werk nicht aussperren möchte].“²⁴⁹ In einem Interview mit

²⁴⁴ J. Améry, *Weiterleben – aber wie?*, S. 249.

²⁴⁵ Ebd. S. 257.

²⁴⁶ Ebd. S. 257.

²⁴⁷ M. Hofmann, *Literaturgeschichte der Shoah*, S. 40.

²⁴⁸ K-M. Gauß, *An den Grenzen des Ich*, Wiener Zeitung 1987, Beil. S. 4.

²⁴⁹ J. Améry, *Werke* Bd. 2, S. 184.

Ingo Hermann bestätigt Améry ebenfalls, dass das Zitat in seinen Arbeiten eine große Rolle spielt.²⁵⁰

Amérys essayistische Autobiographie stellt demnach eine Auseinandersetzung mit philosophischen und literarischen Werken dar. Der philosophische Teil in Amérys Reflexionen konzentriert sich hauptsächlich auf seine Rezeption der deutschen Tradition, wie sie Georg Friedrich Hegel, Martin Heidegger und Theodor W. Adorno etc. vertraten. Aber auch die französischen Philosophen - vor allem des Existenzialismus - bleiben nicht ohne Erwähnung und Erwägung. Dabei erfolgt die Beurteilung der grundsätzlichen Ausrichtung eines Denkers nicht selten nach den Kriterien „aufklärerisch, oder eher gegenaufklärerisch“.²⁵¹

4.2.1. Philosophie

4.2.1.1. Theodor W. Adorno

Im Werk Amérys stößt die Art des Adornoschen Philosophierens auf Kritik. Trotz der lebenslangen Beschäftigung Adornos mit der Aufklärung, vor allem der *Dialektik der Aufklärung*, klassifiziert Améry die Tendenz des Adornoschen Philosophierens als ›gegenaufklärerisch‹. Denn während Améry den Anlass zum Philosophieren in konkreten Notsituationen sah, in denen das Selbstverständnis des Menschen als eines freien Wesens in Frage gestellt wurde²⁵², so war nach seiner Überzeugung Adornos Denken um „Kathedralen nackter Abstraktheit“²⁵³ bemüht. Améry sah in Adornos Philosophie auch die potenzielle Gefahr einer Möglichkeit zur „Flucht in abstrakte Historizität[, welche die Deutschen, J.S.] vor ihrer konkreten, eben erst katastrophal in ihrer eigenen äußersten Verdichtung zur Hölle gefahrenen Geschichte [rettete]“. ²⁵⁴

4.2.1.2. G. F. Hegel

Ebenso hat Améry zu Hegel stets in kritisch abwägender Weise Stellung genommen. Als ambivalent und problematisch erschien Améry vor allem die Rolle der Dialektik. „Eine Bemerkung aus den *Unmeisterlichen Wanderjahren* deutet darauf hin, daß

²⁵⁰ Vgl. I. Hermann, Jean Améry. Der Grenzgänger, S. 85.

²⁵¹ Vgl. G. Hartmann, Das Problem der Freiheit..., in: Kritik aus Passion, S. 77.

²⁵² Vgl. Ebd. S. 82.

²⁵³ W. Schütte, Zwischen Terror-Brüderlichkeit und Selbstpreisgabe, Frankfurter Rundschau, 9.10.85.

²⁵⁴ A. Andersch, Anzeige einer Rückkehr des Geistes als Person, in: Améry, Werke Bd. 9, S. 285.

Améry bereits im Alter zwischen 17 und 20 das eine oder andere von Hegel gelesen haben mag und dabei eine starke Abneigung gegen dessen Gestus empfunden hat“²⁵⁵:

Hegel? Aber der war dir doch nichts anderes als ein Denkspieler, und sein Spiel erschien dir hochgradig präventios und unerträglich gravitatisch.²⁵⁶

Zugleich erkannte Améry das aufklärerische Potential des Hegelschen Denkens in der Vermittlung durch Sartre, den Marxismus sowie durch die Vertreter der Frankfurter Schule.

4.2.1.3. F. Nietzsche

Bereits der Titel der Essaysammlung *Jenseits von Schuld und Sühne* deutet auf Nietzsche hin. Diese Anspielung findet sich dann in einer erweiterten Form im Kapitel *Ressentiments* wieder, in dem Améry seinen Begriff ›Ressentiment‹ vom Standpunkt eines Überwältigten gegen den von Nietzsche abzugrenzen versucht:

Dem allgemeinen Bewußtsein scheint es, als habe immer noch über die Ressentiments das letzte Wort Friedrich Nietzsche, in dessen »Genealogie der Moral« es heißt: »... das Ressentiment bestimmt solche Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der Tat, versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten ... Der Mensch des Ressentiments ist weder aufrichtig, noch naiv, noch mit sich selber ehrlich und geradezu. Seine Seele schielt; sein Geist liebt Schlupfwinkel und Hintertüren, alles Versteckte mutet ihn an als seine Welt, seine Sicherheit, sein Labsal« Also sprach, der von der Synthese des Un- mit dem Übermenschen träumte. Ihm ist zu antworten von jenen, die Zeugen waren der Vereinigung des Unmenschen mit dem Untermenschen; sie waren in Opfergestalt präsent, als eine gewisse Menschheit die Grausamkeit in Festfreude realisierte, wie Nietzsche selbst es in der Vorahnung von ein paar modernen Anthropologien ausgesprochen hatte.²⁵⁷

²⁵⁵ G. Hartmann, Das Problem der Freiheit..., in: Kritik aus Passion, S. 80.

²⁵⁶ J. Améry, Werke 2, S. 197.

²⁵⁷ J. Améry, S. 126-127.

4.2.1.4. A. Schopenhauer

Améry scheint mit der Philosophie Schopenhauers zu sympathisieren und bezeichnet ihn als den „einzigen Moralisten der großen deutschen Philosophie“ sowie als einen „Aufklärer ohne Hoffnung und ohne deren Prinzip“, gleichzeitig auf die Gefahren der möglichen ›ästhetisch-pessimistischen Wirkung‹weisend.²⁵⁸

4.2.1.5. E. Bloch

Zwar verwirft Améry aufgrund seiner Erfahrungen ›das Prinzip Hoffnung‹ an sich, jedoch verbindet ihn mit E. Bloch ein „fragendes, philosophisches Staunen“, das einer philosophischen wissenschaftlichen Methode mit ihren starren Begriffen nicht verpflichtet bleibt. Auch endet Amérys *Jenseits von Schuld und Sühne* mit dem Wort ›Hoffnung‹:

[...] im Zusammenstoß mit Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein, glaube ich erfahren zu haben, daß die äußersten Zumutungen und Anforderungen, die an uns gestellt werden, physischer und sozialer Natur sind. Daß mich solche Erfahrung untauglich gemacht hat zu tiefsinniger und hochfliegender Spekulation, weiß ich. Daß sie mich besser ausgerüstet haben möge zur Erkenntnis der Wirklichkeit, ist meine Hoffnung [Hervorh. d. Verf.].²⁵⁹

4.2.1.6. M. Heidegger

Es ist bei Améry von Heidegger im Kontext der geistigen Atmosphäre einer früheren Lebensperiode die Rede. In der autobiographischen Schrift *Unmeisterliche Wanderjahre* erfährt man, dass Améry spätestens 1930, also im Alter von 28 Jahren, Heidegger gelesen hatte.²⁶⁰ An Heidegger interessierten Améry vordergründig Themen wie etwa ›Heimat‹ und das philosophische Problem des Todes. In seinem Aufsatz *Faszination und Abwehr. Jean Améry liest Martin Heidegger* bringt U. v. Bülow den Begriff der Heimat bei Améry mit dem der „alltägliche[n] Ausgelegtheit“ zusammen, und schreibt ihm eine utopische Funktion zu.²⁶¹ Im „Problem des Todes“ sieht U. v. Bülow den zentralen Berührungspunkt zwischen Améry und Heidegger. Trotz dieser thematischen Nähe zwischen beiden Denkern begegnete Améry

²⁵⁸ Vgl. W. Schütte, Zwischen Terror-Brüderlichkeit und Selbstpreisgabe, Frankfurter Rundschau, 9.10.85.

²⁵⁹ J. Améry, Werke 2, S. 177.

²⁶⁰ Vgl. U. v. Bülow, Faszination und Abwehr. Jean Améry..., in: Kritik aus Passion, S. 104.

²⁶¹ Vgl. U. v. Bülow, Faszination und Abwehr..., in: Kritik aus Passion, S. 110.

Heidegger, als dem Vertreter typisch deutscher ›Todesneigung‹ nach dem Vorbild der Mannschen Figur des Adrian Leverkühn, in kritischer Haltung.

4.2.1.7. H. Arendt

Ferner sind jene Theorien in die Autobiographie Améry's eingegangen, die den Nationalsozialismus zu erklären suchten. Stellvertretend setzt sich Améry kritisch mit H. Arendts Annahme von der „Banalität des Bösen“ auseinander. Er lehnt diese Auffassung ab, indem er eine scharfe Trennlinie zwischen der theoretischen Abstraktion und einer mit Einbildungskraft nicht erreichbaren Realität zieht:

Es gibt nämlich keine »Banalität des Bösen«, und Hannah Arendt, die in ihrem Eichmann-Buch davon schrieb, kannte den Menschenfeind nur vom Hörensagen und sah ihn nur durch den gläsernen Käfig. Wo ein Ereignis uns bis zum äußersten herausfordert, dort sollte nicht von Banalität gesprochen werden, denn an diesem Punkt gibt es keine Abstraktion mehr und niemals eine der Realität sich auch nur annähernde Einbildungskraft.²⁶²

4.2.1.8. Jean-Paul Sartre

Dem französischen Existenzialismus scheint Améry besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Besonders die philosophischen Impulse von französischen Denkern wie Jean Paul Sartre und Julien Benda spielen in den autobiographischen Schriften Améry's eine große Rolle. So lässt sich etwa die existenzielle Angst Améry's vor der Festlegung auf eine Rolle, die einem durch den Anderen aufgezwungen wird, auf die literarischen Ausführungen Sartres in *Die Kindheit eines Chefs* zurückverfolgen, in denen Sartre „die Wurzeln des Antisemitismus im Verlust des eigenen Freiheitsbewusstseins sieht“²⁶³. In *Jenseits von Schuld und Sühne* wird daneben ein bereits zitierter Gedanke Sartres aus dem Werk *Die Wörter* zustimmend paraphrasiert, der die Ablehnung des traditionellen philosophischen Idealismus betrifft:

In seinem Buch »Die Wörter« hat Jean-Paul Sartre an einer Stelle geschrieben, er habe dreißig Jahre gebraucht, um sich des traditionellen philosophischen Idealismus zu entledigen.²⁶⁴

²⁶² J. Améry, Werke 2., S. 62.

²⁶³ G. Hartmann, Das Problem der Freiheit..., in: Kritik aus Passion, S. 79.

²⁶⁴ J. Améry, Werke 2, S. 53.

4.2.1.9. M. Foucault

Mit M. Foucault (und dem Strukturalismus) beschäftigt sich Améry mehrmals, vor allem in seinen *Unmeisterlichen Wanderjahren*. Foucaults Philosophie erscheint Améry als anti-aufklärerisch; „Foucault ist ihm der ‘gefährlichste Gegen-Aufklärer, der seit den Tagen der lumières die Bühne des französischen Geistes verdunkelt und in abgründige Wirrnis gestürzt hat’.“²⁶⁵

4.2.2. Einbeziehung der Literatur

Neben den großen europäischen Philosophen integrierte J. Améry in sein autobiographisches Werk die geistigen Güter und Werte der Literatur. Aufgrund des großen Reichtums an literarischen Reflexionen werden diese nur exemplarisch behandelt.

4.2.2.1. Primo Levi

In *Jenseits von Schuld und Sühne* ist nahezu alle bis dahin erreichbare Literatur über Konzentrationslager eingegangen. Nicht jedes gelesene Buch möchte jedoch genannt werden; auch zeugt nicht alle Shoah-Literatur von literarischer Qualität. Namentlich erwähnt Améry den autobiographischen Bericht *Ist das ein Mensch?* des italienischen Schriftstellers, Chemikers und Holocaust-Überlebenden Primo Levi, der bisweilen zu den Klassikern der Auschwitz-Literatur gerechnet wird.

4.2.2.2. Nico Rost

Bei der Analyse der geistigen Situation - der Situation eines Intellektuellen in Auschwitz - nennt Améry „den holländischen Schriftsteller Nico Rost, der, erfolgreich, eine Innenwelt der Bildungsgüter und der Intellektualität gegen das zerstörerische Außen aufbot“²⁶⁶:

Haben Geistesbildung und intellektuelle Grunddisposition einem Lagerhäftling in den entscheidenden Momenten geholfen? [...] Mir fiel, als ich mir diese Frage stellte, zunächst nicht mein eigener Auschwitzer Alltag ein, sondern das

²⁶⁵ W. Schütte, Zwischen Terror-Brüderlichkeit und Selbstpreisgabe, Frankfurter Rundschau, 9.10.85.

²⁶⁶ Jan Philipp Reemtsma, Gedanken über..., in: J. Améry, Werke Bd. 9., S. 482.

schöne Buch eines holländischen Freundes und Schicksalsgenossen, des Schriftstellers Nico Rost. Das Buch heißt »Goethe in Dachau«. Ich nahm es nach Jahren wieder zur Hand und las darin Sätze, die mich traumhaft genug anmuteten. Da stand etwa: »Wollte eigentlich heute früh meine Aufzeichnungen über Hyperion vornehmen«. Oder: »Wieder über Maimonides gelesen, von seinem Einfluß [...] « Oder: »Bemühte mich heute während des Luftalarms wieder, an Herder zu denken [...] « Und dann, ganz und gar überraschend für mich: »Noch mehr lesen, noch mehr und intensiver studieren. In jeder freien Minute! Klassische Literatur als Ersatz für Rotkreuzpakete.« Als ich diesen Sätzen nachging und sie mit meinen eigenen Lagererinnerungen konfrontierte, war ich tief beschämt, denn nichts habe ich Nico Rosts bewundernswerter, radikal geistiger Haltung an die Seite zu stellen.²⁶⁷

4.2.2.3. *Thomas Mann*

Man findet in den Werken Améry, ebenso in seiner Autobiographie *Jenseits von Schuld und Sühne*, zahlreiche Thomas-Mann-Einschläge. Thomas Mann war für Améry derjenige Dichter, „der [ihm] unter allen [seiner] Muttersprache, der teuerste [war].“²⁶⁸ Dementsprechend führen viele Gedanken bei Améry von Auschwitz zu Thomas Mann. Seine Erfahrungen beschreibt Améry öfters aus der Perspektive der Mannschen Welt: seiner Figuren, Begriffe etc. Wenn Améry von dem Phänomen der menschlichen Güte berichtet, das er einmal in Auschwitz in einem Augenblick der Möglichkeit des Gebrauchs von einfachen Lebensgaben erlebte, so weckt dieses Ereignis in ihm sofort eine Assoziation mit dem „wackeren Joachim Ziemßen aus dem »Zauberberg« Thomas Manns“²⁶⁹, die in einer Kettenreaktion wiederum die nächsten Assoziationen hervorruft: „Und plötzlich war mein Bewußtsein randvoll und chaotisch angefüllt mit Bücherinhalten, Bruchstücken gehörter Musik, eigenen, wie mir durchaus scheinen wollte, philosophischen Gedanken.“²⁷⁰ Auch sieht Améry den Tod in den Lagern als die Umkehrung der ästhetischen Todesvorstellung, wie sie im *Tod in Venedig* präsentiert wird: „Für den Tod in seiner literarischen, philosophischen, musikalischen Gestalt war kein Platz in Auschwitz. Es führte keine Brücke vom Tod in Auschwitz zum »Tod in Venedig«.“²⁷¹ Sowohl bei Amérys

²⁶⁷ J. Améry, *Jenseits...*, S. 29-30.

²⁶⁸ J. Améry, *Weiterleben – aber wie?*, S. 256.

²⁶⁹ J. Améry, *Jenseits...*, S. 36.

²⁷⁰ J. Améry, *Jenseits...*, S. 36.

²⁷¹ J. Améry, *Jenseits...*, S. 47.

gedanklichen Bewältigungsversuchen der Tortur: „Wenn es wahr ist, was Thomas Mann vor Jahr und Tag im Zauberberg beschrieb, daß nämlich der Mensch desto körperhafter ist, je hoffnungsloser dieser sein Körper dem Leiden gehört, dann ist die Tortur das furchtbarste aller Körperfeste.“²⁷², als auch bei der Heimatlosigkeit in der Formulierung »Hauptwehe« aus *Doktor Faustus* lässt sich erkennen, dass die Mannschen Zitate, wie auch die der anderen Autoren, eine Art therapeutische Hilfsfunktion in der Verarbeitung des Erlebten erfüllen. Sie bringen zwar kein Glück, doch sie weisen Améry geheim in ihn selbst zurück – um Herman Hesse zu paraphrasieren.

Amérys autobiographisches Werk bevölkern auch andere Literaten und somit Ideen, die hier nicht im Einzelnen, sondern in einem Zuge erwähnt werden: M. Proust, H. Mann, H. Hesse, R.M. Rilke, A. Schnitzler, K. Kraus, E. M. Remarque, S. Beckett, G. Anders, A. Mombert etc.

²⁷² J. Améry, *Jenseits...*, S. 74.

5. Ruth Klüger - *weiter leben. Eine Jugend* (1992)

Im Jahre 1992, also beinahe drei Jahrzehnte nach der Herausgabe von Améry's *Jenseits von Schuld und Sühne*, erscheint im Wallstein Verlag Ruth Klügers Autobiographie *weiter leben. Eine Jugend*. Qualitativ gesehen ist das Buch als der KZ-Literatur zugehörig „ohne Zögern mit den Klassikern des Genres auf eine Stufe zu stellen: mit den Büchern von Primo Levi und Jorge Semprun etwa oder mit Jean Améry's *Jenseits von Schuld und Sühne*“²⁷³ – so Hannes Stein. Dem Erscheinungsdatum nach, sowie in Bezug auf das vorhandene Schrifttum über den Holocaust, gehört Klügers autobiographischer Roman zu der jüngeren Autobiographik der Shoah. Das Charakteristische der jüngeren Periode des autobiographischen Berichts ist der Verzicht auf die getreue und genaue Wiedergabe der die Wirklichkeit der Konzentrationslager vermittelnden Einzelheiten und Nuancen, sowie ein starker Drang zur Selbstreflexion. Der letztere determiniert auch Ruth Klügers Autobiographie. „Die jüngere autobiographische Holocaust-Literatur bildet, wie bei Kertész zu beobachten, eine Literatur zweiten Grades, deren Referenzialität eine gebrochene ist: Ihren Gegenstand stellt nicht [vordergründig] die eigene Erfahrung dar, sondern die Erfahrung im Lichte bereits literarisierter anderer Erfahrung.“²⁷⁴ So erzählt Klüger in ihrem Werk nicht nur die Geschichte ihrer Jugendjahre und des weiteren Lebens im Exil, sondern präsentiert vor allem in zahlreichen Kommentaren, anhand alltagsgebundener Situationen und intertextueller Bezüge, das Netz von Reflexionen und Gedanken, das sie um das Erlebnis ihres Leben – um Auschwitz – gesponnen hat. Einer Moira gleich spinnt Ruth Klüger an dem Erzählfaden ihres Lebens: „Wehleidig. Versponnen. Trotzdem weiterspinnen, so [...]“²⁷⁵. Sie ist sich dessen bewusst, dass wer spricht, der lebt und „weiterspinnen“, d.h. erzählen oder Gedichte machen darf. Klüger macht beides; sie erzählt und dichtet. Schon als Kind schreibt Klüger Gedichte, die in den Prosafloss eingebracht werden. Die Dichtung erfüllt für die Autorin eine lebensrettende Funktion. Es sind etwa die Schillerschen Balladen, die R. Klüger die langen Appelle in Auschwitz zu überstehen helfen:

²⁷³ H. Stein, Genauigkeit und Skrupel. „weiter leben, ein Debüt: Die Lehr- und Wanderjahre der Ruth Klüger, FAZ 2.10.1992, Beilage, S. 1.

²⁷⁴ G. Butzer, Topographie und Topik, S. 64.

²⁷⁵ R. Klüger, *weiter leben. Eine Jugend*, S. 284.

Die Schillerschen Balladen wurden dann auch meine Appellgedichte, mit denen konnte ich stundenlang in der Sonne stehen und nicht umfallen, weil es immer eine nächste Zeile zum Aufsagen gab, und wenn einem eine Zeile nicht einfiel, so konnte man darüber nachgrübeln, bevor man an die eigene Schwäche dachte. Dann war der Appell womöglich vorbei, und die Grammophonplatte im Kopf konnte abgestellt werden, etwa an der Stelle: „Nur ewigen und ernsten Dingen / Sei ihr metallener Mund geweiht“. Man konnte sich trollen und Wasser trinken gehen. Bis zum nächsten Appell.²⁷⁶

Das Aufsagen von Gedichten während unerträglicher Situationen (R. Klüger erwähnt außer derjenigen in Auschwitz einen im Vergleich harmlosen Zahnarztbesuch) hilft der Autorin von *weiter leben. Eine Jugend*, sich seelisch über Wasser zu halten. Die Lyrik bedeutet für R. Klüger einen für ihren Verstand notwendigen Zeitvertreib, der den Ort der Verzweiflung für einen Augenblick vergessen lässt: „Ich hab den Verstand nicht verloren, ich hab Reime gemacht.“²⁷⁷ Klüger erzählt, dass die Verse im Allgemeinen den KZ-Insassen Trost spendeten; dabei bemerkt Klüger, dass es weniger der Inhalt dieser Verse war, der die Zeit dichterisch zu bewältigen half, sondern in erster Linie die Form, die gebundene Sprache, die dem Grauen ein gereimtes Ganzes als ein Ordnungsprinzip gegen die Sinnlosigkeit der Lager entgensetzte:

Ich erzähle nichts Ungewöhnliches, wenn ich sage, ich hätte überall, wo ich war, Gedichte aufgesagt und verfaßt. Viele KZ-Insassen haben Trost in den Versen gefunden, die sie auswendig wußten. Man fragt sich, worin denn das Tröstliche an so einem Aufsagen eigentlich besteht. Meistens werden Gedichte von religiösem oder weltanschaulichem Inhalt erwähnt oder solche, die einen besonderen emotionalen Stellenwert in der Kindheit des Gefangenen hatten. Mir scheint es indessen, daß der Inhalt der Verse erst in zweiter Linie von Bedeutung war und daß uns in erster Linie die Form selbst, die gebundene Sprache, eine Stütze gab. Oder vielleicht ist auch diese schlichte Deutung schon zu hoch gegriffen, und man sollte zu allererst feststellen, daß Verse, indem sie die Zeit einteilen, im wörtlichen Sinne ein Zeitvertreib sind. Ist die Zeit schlimm, dann kann man nichts Besseres mit ihr tun, als sie zu vertreiben, und

²⁷⁶ R. Klüger, *weiter...*, S. 123.

²⁷⁷ R. Klüger, *weiter leben...*, zitiert nach M. Reich-Ranicki in FAZ 16.10.1993, Beil. S. 4.

jedes Gedicht wird zum Zauberspruch. Denn dem Inhalt nach war nicht viel in den Schillerschen Balladen, das mich den Durst bei den endlosen Appellen in Auschwitz hätte vergessen lassen [...] In gewissen Lagen, wo es einfach darum geht, etwas durchzustehen, sind weniger tiefsinnige Verse vielleicht noch geeigneter als solche, die das Dach überm Haus sprengen. Übrigens gab es schon vorher im normalen Leben Situationen, zum Beispiel beim Zahnarzt, wo ich die Zeit nicht genießen konnte, sondern sie, etwa mit Hilfe von „Die Kraniche des Ibykus“, vertreiben mußte.²⁷⁸

In Auschwitz hat man Gedichte nicht nur zum Zwecke der Erbauung memoriert, sondern auch geschrieben. Auch R. Klüger verfasste noch im Jahre 1944 zwei Gedichte über Auschwitz. „Das erste dieser Gedichte hatte einen Morgen in Auschwitz zum Thema. Da sollte am Ende eine Hoffnungssonne aufgehen; wie ja auch im Buchenwaldlied, das ich noch von Wien her kannte, die letzten Zeilen lauten: „O Buchenwald, wir jammern nicht und klagen, / Wie bitter unser Schicksal sei, / Wir wollen trotzdem „Ja“ zum Leben sagen, / Denn einmal kommt der Tag, da sind wir frei“.²⁷⁹ Es war keine hohe Lyrik – bemerkt Klüger –, die in Auschwitz entstand, aber eine von existenzieller Bedeutung. Indem sie in ihrem Buch die große Bedeutung der Lyrik fürs Überleben in Auschwitz hervorhebt, „trotzt“ sie damit der Adornoschen These der Unmöglichkeit des Lyrischen nach Auschwitz. Klügers autobiographisches Werk ist somit auch eine Auseinandersetzung mit den immer aktuellen Shoah-Debatten, darunter mit der These Adornos. Adorno wird in *weiter leben* namentlich erwähnt; seine These als Verbot verstanden und demzufolge abgelehnt:

So gut reden hab ich wie die anderen, Adorno vorweg, ich meine die Experten in Sachen Ethik, Literatur und Wirklichkeit, die fordern, man möge über, von und nach Auschwitz keine Gedichte schreiben. Die Forderung muß von solchen stammen, die die gebundene Sprache entbehren können, weil sie diese nie gebraucht, verwendet haben, um sich seelisch über Wasser zu halten. Statt zu dichten möge man sich nur informieren, heißt es, also Dokumente lesen und ansehen [...] Gedichte sind eine bestimmte Art von Kritik am Leben und könnten ihnen beim Verstehen helfen. Warum sollen sie das nicht dürfen? Und

²⁷⁸ R. Klüger, S. 122-123.

²⁷⁹ R. Klüger, S. 123.

was ist das überhaupt für ein Dürfen und Sollen? Ein moralisches, ein religiöses? Welchen Interessen dient es? Wer mischt sich hier ein? [...] Solche Ausklammerung von Literatur wuchert leicht aus und klammert daraufhin auch rationales Überlegen aus und schlägt, ohne es zu bemerken, ins Gegenteil um.²⁸⁰

Als Verlängerung der Auseinandersetzung mit Adorno könnte man dann auch die Passage über den Stellenwert der Celanschen Lyrik nach Auschwitz sehen, sowie auch das erwähnte Unterbrechen der Prosa durch eigene Auschwitz- und spätere Gedichte.

Neben der Debatte über das Schreiben von Gedichten nach Auschwitz „schließt [Klüger] [...] an `gängige Topoi` der literarischen, historischen, politischen und psychoanalytischen Diskurse über die Judenvernichtung an. [...] Dazu gehören [...] Hannah Arendts These von der Banalität des Bösen (WL 133), die Diskussion über angemessene Gedenkorte (WL 69ff., 139), der Historikerstreit über die Einmaligkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung (WL 70, 75 f., 111) und nicht zuletzt der Einfluss der Geschlechterdifferenz auf den Umgang mit dem Holocaust, der etwa anlässlich der Rolle der „SS-Frauen“ in den Lagern (WL 146f.) oder des Status weiblicher Zeugenschaft (WL 235f.) thematisiert wird, aber auch die Misogynie im Judentum (WL 25, 44f., 52f., 216).“²⁸¹ Zur konsequenten Diskursivierung des Textes zählt G. Butzer genauso „die Einbindung in die gegenwärtigen Kommunikationssituationen.“²⁸² Mit der wichtigsten Adresse („den Göttinger Freunden – ein deutsches Buch“²⁸³) wird die Autobiographie erst zum Schluss versehen, also nach der im Text dialogisierten Auseinandersetzung mit der deutschen Vergangenheit in diversen Personen, vor allem dem Intellektuellen Christoph (Martin Walser). Die Autobiographie R. Klügers – in deutscher Sprache geschrieben – wendet sich in erster Linie an das deutsche Publikum. Sie behandelt aber das Thema Auschwitz und steht damit für das deutsche Publikum unter dem Zeichen der „Vergangenheitsbewältigung“. Dazu bemerkt M. Reich-Ranicki treffend: „Das ganze beginnt mit dem Wort `der Tod`, und am Ende heißt es, es sei `ein deutsches Buch`. Ja, es ist ein deutsches Buch über den deutschen Mord.“²⁸⁴ Man fragt sich auch, ob diese Verklammerung der Wörter ›deutsch‹ und ›Tod‹ nicht

²⁸⁰ R. Klüger, S. 126.

²⁸¹ G. Butzer, Topographie und Topik, in: überleben schreiben Hg von M. Günter, S. 68.

²⁸² G. Butzer, Topographie und Topik, in: überleben schreiben Hg von M. Günter, S. 68.

²⁸³ R. Klüger, S. 285.

²⁸⁴ M. Reich-Ranicki in FAZ 16.10.1993, Beil. S. 4.

eine Anspielung an den Celanschen Vers „Der Tod ist ein Meister aus Deutschland“, und damit eine Hommage an den Dichter bildet. Man könnte behaupten, dass Klügers Autobiographie eine Art Hommage an die Lyrik nach Auschwitz im Generellen ist; sie stellt aber als Autobiographie primär eine Wendung aufs Subjekt dar, worauf den Leser das dem Buche vorangestellte Motto von Simone Weil aufmerksam macht:

Das Missverhältnis zwischen der
Einbildung und dem Sachverhalt ertragen.
„Ich leide“ Das ist besser als:
„Diese Landschaft ist hässlich.“

Desgleichen weist der Titel des Buches nicht nur auf ein allgemeines Schicksal der schreibenden Überlebenden der Shoah hin, sondern bezieht sich auch explizit auf einen bestimmten Menschen samt seiner Subjektivität und Selbstreflexivität. Für Ruth Klüger ist der Titel in seiner ersten Dimension persönlich-reell und in der zweiten Dimension persönlich-metaphorisch. *Weiter leben* verbindet R. Klüger mit dem Zufall, den physischen und psychischen Widerstandskräften, denen sie ihr Leben verdankt, sowie einer Hartnäckigkeit, mit der sie sich nach dem lebensgefährdenden Unfall in Göttingen an das Leben klammerte. In der übertragenen Bedeutung meint *weiter leben* das Fortleben im eigenen Werk (*non omnis moriar*), das Schreiben *sub specie aeternitatis*. In Verbindung mit dem ersten Wort des Buches („der Tod“) ist *weiter leben* wie ein ›Stundenglas‹, das im Wechsel der Materie zwischen dem Leben und dem Tod im Sinne *Destruction Organic* die Form erhält, ähnlich wie in einem Gedicht der Inhalt von der Form getragen wird. Dazu das Gedicht von Peter Horst Neumann: *Das Stundenglas*

Wie Mehl, vom feinsten,
eine Handvoll Sand,
der tausendmal hin und zurück
durchs nadelfeine Ohr
fiel, tausendmal zu mahlen
eine Stunde, bis es zerbrach,
das Glas, die Zeit aus ihrer Haft
zurücksprang in die Ewigkeit
und mir, in Versen,

diese Handvoll Sand verblieb -
die schenk ich dir.²⁸⁵

Der Sand, vielleicht der *Sand vom Meer* – so der Titel eines der Gedichte von R. Klüger –, beschreibt die Bewegung der Zeit; er streift Orte, die man durchlebt und fließt weiter in der Zeit. Jetzt ist nicht damals und zwischen ihnen liegt die Bewegung. Ein Wort „Zeitschaft“ sollte es geben – sagt R. Klüger in der Anspielung an Peter Weiß. Ihre Reflexion in der Sprache ist zeitgebunden; ihre Selbstreflexion.

²⁸⁵ P.H. Neumann, Gedichte, aus dem Hörbuch „Für Freunde und Artverwandte“ „Wer nicht hören will, soll lesen. Wer nicht lesen will, der hört“

6. Zusammenfassung:

Zum Ziele dieses „intellektuellen Versuchs“ wird die metasprachliche Reflexion (das selbstreferenzielle Schreiben) in Bezug auf die Shoah und im Kontext der autobiographischen Erinnerungsliteratur von Jean Améry und Ruth Klüger. Es galt, die Metaisierung der Shoah in abstrakter Form und anhand der einzelnen Überlebensgeschichten zu präsentieren. Den Ausgangspunkt dieser Arbeit bildet der Adornosche Satz „nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch“ als Topos von Metareflexion und Selbstreflexion im Kontext der Shoah schlechthin. Der erste theoretische Teil ist um die Erklärung der einzelnen metaisierenden Schritte, der zweite um die Beleuchtung des literaturgeschichtlichen Hintergrunds der Metareflexion und der letzte Teil um die Anwendung der Metareflexion in den Werken J. Amérys und R. Klügers bemüht. Auch der Konnex der Adornoschen Reflexion mit der literarischen Entwicklung der Nachkriegszeit hin zum Dokumentarismus und Autobiographik wird nicht außer Acht gelassen. Von der Autobiographik der Shoah im Allgemeinen und ihren atypischen Genremerkmalen ausgehend, erfolgt der Übergang zum textanalytischen Teil. Dabei muss selbstkritisch bemerkt werden, dass der letzte Teil vergleichsweise knapp ausfällt und die einzelnen Metaverfahren in Texten nur ansatzweise geschildert werden. Dies betrifft vor allem den autobiographischen Roman von R. Klüger.

Die Gattung der Autobiographie mit ihrer Wendung aufs Subjekt und das Schicksal des einzelnen Menschen scheint im Kontext der Shoah als adäquat und für die Analyse der Selbstreflexivität geeignet zu sein. Eigentlich sollten immer katastrophale Ereignisse den Ursprung ihrer Selbstreflexion im Schicksal des einzelnen Menschen suchen. Auch die selbstreflexive Haltung der autobiographischen Texte von J. Améry und R. Klüger, ihre „nimmermüde Erkenntnis“ (Martin Walser) gehen von den persönlichen Erlebnissen der eigenen Person aus. Dass auch diese Arbeit mit ihrem Bemühen um die Kathedralen der Abstraktheit den einzig brauchbaren Ansatzpunkt der Beschäftigung mit der Shoah – also das Ich – nicht verfehlt hat, „ist meine Hoffnung“.

Literaturverzeichnis

Adler, Hans-Günther: Der Wahrheit verpflichtet. Interviews, Gedichte, Essays. Gerlingen: Bleicher 1998

Adorno, Theodor: Noten zur Literatur. Hg. von Rolf Tiedemann. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996

Améry, Jean: Jenseits von Schuld und Sühne. In: Werke Bd. 2., Hg. von I. Heidelberger-Leonard. Stuttgart: Klett-Cotta 2002

Améry, Jean: Lefeu oder der Abbruch. Stuttgart: Klett-Cotta 1974

Améry, Jean: Weiterleben – aber wie? Essays 1968-1978. Hg. und m. e. Nachwort versehen von Gisela Lindemann Stuttgart: Klett-Cotta 1982

Améry, Jean: Werke. Bd. 9. Hg. von I. Heidelberger-Leonard. Stuttgart: Klett-Cotta 2008

Assmann Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1999.

Bormuth, Matthias und Susan Nurmi-Schomers: Kritik aus Passion. Studien zu Jean Améry. Wallstein: Göttingen 2005

Butler, Judith: Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Aus dem Englischen von Kathrina Menke und Markus Krist. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006 (edition suhrkamp 2414)

Butzer, Günter: Topographie und Topik. Zur Bezeichnung von Narration und Argumentation in der autobiographischen Holocaust-Literatur. In: Überleben schreiben: Zur Autobiographik der Shoah. Hg. von Manuela Günter. Unter Mitarb. von Holger Kluge. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 51-76

Claussen, Detlev: Eine kritische Differenz, in: Jean Améry (Hans Maier) hg. von S. Steiner, Frankfurt: Stroemfeld 1996, S. 197-208

Das Buch der 1000 Bücher, Mannheim 2005

Finnan, Carmel: „Ein Leben in schreiben“: Geschlechterdifferenz als Erinnerungsform bei Cordelia Edvardson und Ruth Klüger. In: Überleben schreiben: Zur Autobiographik der Shoah. Hg. von Manuela Günter. Unter Mitarb. von Holger Kluge. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 155-178

Gauß, K.-M.: An den Grenzen des Ich, Wiener Zeitung 1987, Beil.

Genette, Gérard: Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe. 2. Aufl. Frankfurt am Main: suhrkamp 1993

Gilman, Sander L.: Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden. Aus dem Amerikanischen von Isabella König. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag 1993

Günter, Manuela: Writing Ghosts. Von den (Un-)Möglichkeiten autobiographischen Erzählens nach dem Überleben. In: Überleben schreiben: Zur Autobiographik der Shoah. Hg. von Manuela Günter. Unter Mitarb. von Holger Kluge. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 21-50

Heidelberger-Leonard, Irene und Hans Höller (Hgg.): Jean Améry. Der Schriftsteller. Stuttgart: Hans-Dieter Heinz 2000

Hermann, Ingo: Jean Améry. Der Grenzgänger. Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe „Zeugen des Jahrhunderts“. Göttingen: Lamuv 1992

Hirschberger, Johannes: Kleine Philosophiegeschichte. Freiburg: area 2005

Hofmann, Michael: Die Shoah in der Literatur der Bundesrepublik. In: Shoah in der deutschsprachigen Literatur Hg. von Norbert Otto Eke et.al. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2006

Hofmann, Michael: Literaturgeschichte der Shoah. Münster: Aschendorff 2003

Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente Hg. Rolf Tiedemann Band 3. Frankfurt am Main 1996

Kiedaisch, Petra(Hg.): Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter. Stuttgart: Reclam 1995

Kleinschmidt, Erich: Schreiben an Grenzen. Probleme der Autorschaft in Shoah-Autobiographik. In: Überleben schreiben: Zur Autobiographik der Shoah. Hg. von Manuela Günter. Unter Mitarb. von Holger Kluge. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 77-96

Kleinschmidt, Erich: Schreiben an Grenzen. Probleme der Autorschaft in Shoah-Autobiographik, in: Überleben schreiben. Zur Autobiographik der Shoah, hg. v. Manuela Günter, Würzburg 2002, 77-95.

Klüger Ruth: Kitsch, Kunst und Grauen. Die Hintertüren des Erinnerns. Darf man den Holocaust deuten? In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2.12.1995.

Klüger, Ruth: Weiter leben. Eine Jugend. Göttingen: Wallstein-Verlag 1993

Kofman, Sarah: Erstickte Worte. Hg. von Peter Engelmann. Aus dem Franz. von Birgit Wagner. 1. Aufl. Wien: Passagen-Verlag 1988

Korte, Hermann: Deutschsprachige Lyrik seit 1945. In: Geschichte der deutschen Lyrik. Stuttgart: Reclam 2004

Körte, Mona: Der Krieg der Wörter. Der autobiographische Text als künstliches Gedächtnis. In: Shoah. Formen der Erinnerung. Geschichte, Philosophie, Literatur, Kunst. Hg. von Nicolas Berg, Jess Jochimsen und Bernd Stiegler. München: Wilhelm Fink Verlag 1996, S. 201-214

Kunert, G.: Hand an sich legen. Überlegungen zu einem Buch von Jean Améry, in: J. Améry, Bd. 9. Werke, Hg. v. I. Heidelberger-Leonard, Stuttgart 2008
Lejeune, Philippe: Der autobiographische Akt, Frankfurt a. M. 1994.

Luther, Andreas: „Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben ist barbarisch...“: zur Möglichkeit von Lyrik nach Auschwitz am Beispiel Paul Celans. Dissertation. Berlin 1987

Lyotard, Jean-François: Heidegger und die Juden. 1. Aufl. Wien: Passagen-Verlag 1988

Lyotard, Jean-François: Streitgespräche, oder: Sprechen nach „Auschwitz“. Aus dem Französischen übertragen, herausgegeben und eingeleitet von Andreas Pribersky. Grafenau/Württ.: Trotzdem-Verlag 1995

Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter. Hg. von Petra Kiedaisch. Stuttgart: Reclam 1995

Mann, Thomas: Der Zauberberg. In: Gesammelte Werke. 12 Bde. Oldenburg: Fischer-Verlag 1960, Bd. 3

Metaisierung in Literatur und anderen Medien. Theoretische Grundlagen – Historische Perspektiven, Metagattungen – Funktionen. Hg. von Janine Hauthal, Julijana Nadj, Ansgar Nünning und Henning Peters. Berlin: Walter de Gruyter 2007
Neumann, Peter, Horst: Gedichte, aus dem Hörbuch „Für Freunde und Artverwandte“ „Wer nicht hören will, soll lesen. Wer nicht lesen will, der hört“

Reich-Ranicki, Marcel: Vom Trotz getrieben, vom Stil beglaubigt. Rede auf Ruth Klüger aus Anlaß der Verleihung des Grimmelpreises. In: FAZ 16.10.1993
Beil.

Rennhak, Katharina: Metaisierung und Ethik: Der postmoderne Roman als *grand récit*? In: Metaisierung in Literatur und anderen Medien. Theoretische Grundlagen – Historische Perspektiven, Metagattungen – Funktionen. Hg. von Janine Hauthal, Julijana Nadj, Ansgar Nünning und Henning Peters. Berlin: Walter de Gruyter 2007, 206-226

Rühmkorf, Peter: Schachtelhalme. Schriften zur Poetik und Literatur. Werke 3. Hg. Von Hartmut Steinecke. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2001

Schütte, W.: Zwischen Terror-Brüderlichkeit und Selbstpreisgabe, Frankfurter Rundschau, 9.10.85.

Schwab, Sylvia: Autobiographik und Lebenserfahrung. Versuch einer Typologie deutschsprachiger autobiographischer Schriften zwischen 1965 und 1975. Würzburg: Königshausen & Neumann 1981

Shoah. Formen der Erinnerung. Geschichte, Philosophie, Literatur, Kunst. Hg. von Nicolas Berg, Jess Jochimsen und Bernd Stiegler. München: Wilhelm Fink Verlag 1996

Stein, H.: Genauigkeit und Skrupel. „weiter leben, ein Debüt: Die Lehr- und Wanderjahre der Ruth Klüger, FAZ 2.10.1992, Beilage, S. 1.

Steiner, Stephan: Jean Améry (Hans Maier). Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1996
Überleben schreiben: Zur Autobiographik der Shoah. Hg. von Manuela Günter. Unter Mitarb. von Holger Kluge. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002

Wagner-Egelhaaf, Martina: Autobiographie. Stuttgart: Metzler 2000, (Sammlung Metzler 323)

Wolf, Werner: Metaisierung als transgenerisches und transmediales Phänomen: Ein Systematisierungsversuch metareferenzieller Formen und Begriffe in der Literatur und anderen Medien. In: Metaisierung in Literatur und anderen Medien. Theoretische Grundlagen – Historische Perspektiven, Metagattungen – Funktionen. Hg. von Janine Hauthal, Julijana Nadj, Ansgar Nünning und Henning Peters. Berlin: Walter de Gruyter 2007, S. 25-64

Young, James: Beschreiben des Holocaust. Darstellungen und Folgen der Interpretation. A. d. Amerikanischen v. Christa Schuenke. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997

Curriculum Vitae

29. März 1982	Geboren in Sośno (Polen) als erste Tochter der Rechnungsführerin Barbara Substych und des Steinmetzes Tadeusz Substych
1989	Beginn des Schulbesuchs, zunächst der Volksschule in Sośno, später Gymnasium in Sępólno Kraj.
2001	Abitur
2001 – 2003	Studium an der Adam-Mickiewicz-Universität Posen/Polen (Studienfach: Germanistik)
2004 – 2007	Studium an der Universität Erlangen (Deutschland) mit der Fächerbelegung Germanistik – Skandinavistik.
2007 – 2011	Studium an der Universität Wien (zunächst Studienfächer: Deutsche Philologie, Skandinavistik, Übersetzen/ Dolmetschen; dann Germanistik)